الإسلام وسياسات العلمانية

الخلافة والتحديث في الشرق الأوسط في بدايات القرن العشرين

تأليف

د. نور الله أردش

مراجعة وتعليق

د. بدر الدين مصطفى

ترجمة

عبد الله إسلام - فاطمة قرطمة

أركان للدراسات والأبحاث والنشر

Arkan for Studies Research and Publishing

الإسلام وسياسات العلمانية:
الخلافة والتحديث في الشرق الأوسط
في أوائل القرن العشرين

تأليف

د. نور الله أردش

ترجمة

عبد الله إسلام - فاطمة قرطمة

مراجعة وتعليق

د. بدر الدين مصطفى

Islam and the Politics of Secularism:
The Caliphate and Middle Eastern Modernization in the Early 20th Century

By: Prof. Nurullah Ardıç

Translation: Abdullah Islam, Fatema Kortoma

Revision and Commentary:
Prof. Badr Eldin Mostafa

الإسلام وسياسات العلمانية:
الخلافة والتحديث في الشرق الأوسط
في أوائل القرن العشرين

المؤلف: د. نور الله أردش

ترجمة: عبد الله إسلام، فاطمة قرطمة

مراجعة وتعليق:
د. بدر الدين مصطفى

مركز أركان للدراسات والأبحاث والنشر

© حقوق الطبع محفوظة للناشر

First published 2012 by Routledge, 2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX4 14RN Simultaneously published in the USA and Canada by Routledge, 711 Third Ave, New York, NY 10017

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an informa business

© 2012 Nurullah Ardıç

All Rights Reserved. Authorised translation from the English language edition published by Routledge, a member of the Taylor & Francis Group.

الطبعة الأولى للكتاب صدرت باللغة الإنجليزية عن روتليدج عام ٢٠١٢م

الطبعة الأولى للكتاب المترجم: ١٤٤٢هـ / ٢٠٢١م

بيانات الفهرسة:

التصنيف الرئيسي: تاريخ

التصنيف الفرعي: تاريخ عثماني، الإسلام والدولة

الصفحات: ٥١٩

المقاس: ١٧سم × ٢٤سم

الترقيم الدولي ISBN: ٩٧٨-٩٧٧-٨٥٨١٣-٠-٠

رقم الإيداع المحلي: ٢٢٧١٥ / ٢٠٢٠

القاهرة - دار الكتب والوثائق القومية

إدارة الشئون الفنية

الآراء الواردة في الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز، ويمنع نقله أو نسخه أو أي جزء منه إلا بإذن مسبق من المركز.

أركان للدراسات والابحاث والنشر
Arkan for Studies Research and Publishing

الموقع الالكتروني: www.arkansrp.com
البريد الالكتروني: info@arkansrp.com
القاهرة

كشاف الموضوعات

الموضوع	الصفحة
مقدمة المُراجع	٤
المقدمة	٢٤
الفصل الأول: الإسلام والسياسة والعلمنة	٣٦
الفصل الثاني: التحديث والدين والعثمانيون	٨٠
الفصل الثالث: مسألة الخلافة: السياق التاريخي والخطابي	١٣٢
الفصل الرابع: العلمنة في مركز الخلافة (١٩٠٨ : ١٩١٦م)	٢٢٨
الفصل الخامس: الاستعمار في محيط الخلافة (١٩١٤ : ١٩٢٠م)	٢٨٤
الفصل السادس: إلغاء الخلافة: الإصلاح العلماني والتسويغ الديني (١٩١٩ : ١٩٢٤م)	٣٥٦
الفصل السابع: الإسلام والحداثة: مواجهة أم مواءمة؟	٤٣٨
المصادر والمراجع	٤٥٤

مقدمة المُراجع

ضجت عليك مآذن ومنابر — وبكت عليك ممالك ونَوَاحِ
الهند والهة ومصر حزينة — تبكي عليك بمدمع سَحَّاحِ
والشام تسأل والعراق وفارس — أمَحَا من الأرض الخلافةَ ماحٍ؟!

يسير التاريخ الشخصي للفرد سيرًا سلسًا طبيعيًا واعتياديًا في معظم الأوقات. ولا يتوقف الإنسان عادةً أمام مفردات حياته اليومية متأملًا فاحصًا، إلا مع وجود حدث مهم يخرق هذا العادي المألوف، ليتوقف الزمن الشعوري عنده فيكون ما قبله مختلفًا تمامًا عما بعده. تلك الأحداث الكبرى التي تزلزل التاريخ الشخصي للأفراد، وتغير تضاريس الروح ذاتها، لا يمكن تجاهلها بل تظل نقاطًا مركزيةً رئيسةً تجذب ما قبلها، وكان كل ما سبق تمهيدًا لها، وكل ما يأتي بعدها يكون رد فعل لها. هكذا التاريخ البشري في عمومه كذلك؛ أحداث صغرى وأحداث كبرى؛ ربما تمهد الأولى للثانية، أو تكمن بذور الثانية داخل الأولى حتى تنمو وتتضخم فتنتج الحدث الأكبر الذي لا يتشابه ما قبله مع ما بعده. لكن هذا الحدث لا يمكن الإمساك بخيوطه ورؤية أطرافه؛ مركزه وهوامشه، إلا بعد انقضاء فترة زمنية كافية تسمح بالتفكير فيه وتأمله. ومن المؤكد أن الأحداث الكبرى تتطلب وجود تلك الفترة الزمنية التي تسمح بتأملها بنوع من التأني والتُّؤَدَةِ بعيدًا عن الأحكام المتسرعة أو الانفعالية. لهذا ربما يكون هناك فرق كبير في التحليل والرؤى بين من يعاصر تلك الأحداث ويخوض أحداثها وصيرورتها ومن ينظر إليها متأملًا باحثًا بعد انقضائها.

لكنْ ربما ننظر من جهة أخرى إلى تلك الأحداث الكبرى على أنها أحداث صغرى في مجرى الزمن الممتد منذ بداية التاريخ. وأنها – شأنها شأن الأحداث الصغرى – تمهد الطريق لحدث جلل سيأتي بعد حين تتضاءل أمامه تلك الأحداث الكبرى! مما يدعونا للتساؤل من جديد حول غاية التاريخ ومعناه:

هل للتاريخ غاية؟

ربما يكون هذا السؤال فلسفيًا في المقام الأول. والفارق كبير بين التاريخ وفلسفته، وبين موقف المؤرخ ومهمة الفيلسوف في هذا الصدد. وأما هذا السؤال الخاص بمعنى التاريخ وغايته، فثمة موقفان فلسفيان تجاهه: موقف يقول بأن لحركة التاريخ معنًى، كما أنها محكومة بغاية، وَفقًا لعاملٍ متعالٍ خارجي (ترنسدنتالي بتعبير كانط)، أو عواملَ محايثة. وموقف ينكر

أن يكون لحركة التاريخ معنى، أو أن تكون خاضعة لحتمية تسير به نحو غاية محددة سلفًا، حيث يرى أصحاب ذلك الموقف تلك الصيرورة مجرد حركة عبثية محكومة بالصدفة.

وإذا فكرنا في الاحتمالات الممكنة للصيغ الناظمة لحركة التاريخ البشري، فبوسعنا أن نذكر ثلاثة احتمالات، هي:

- إما أن يكون التاريخ البشري قد بدأ بمرحلة ذهبية، ثم تحول مساره بعد تلك المرحلة الذهبية إلى انحطاط وارتكاس.

- وإما أن يكون التاريخ قد بدأ بمرحلة بدائية منحطة، فيكون تطور البشرية متجهًا تدريجيًا ومرحليًا في سياق تقدمي.

- وإما أن التاريخ يعيد نفسه، بمعنى أن ثمة دورة أبدية تحكم حركة الإنسان في الوجود.

وإذا تأملنا الرؤى التي تناولت التاريخ من منظور غائي، فإنها لا تكاد تجاوز هذه الاحتمالات الثلاثة:

أما الاحتمال الأول للنظرية الغائية، فنجده سائدًا قبل نشأة فلسفة التاريخ؛ حيث نلحظ أن الرؤية الميثولوجية الإغريقية، بلورت تصورًا غائيًا للتاريخ البشري. حيث قدم هيزيود في متن عمله الموسوم بالأعمال والأيام، صورة عن صيرورة التاريخ، تقول بتطوره عبر أجيال تتدهور تدريجيًا؛ حيث بدأت بالجيل الذهبي، ثم البرونزي، فالبطولي، لتنتهي بالعصر الحديدي. ومن تلك الصيرورة يتبين أن هيزيود قدم العهد البشري الأول عصرًا ذهبيًا، حيث كان البشر يعيشون في رغد ورفاه، ثم انقلب الحال إلى عوز وانحطاط، حتى ارتكس في الجيل الحديدي.

وأول من نقد هذا التصور نقدًا فلسفيًا صريحًا، هو كزينوفان الذي لم ينظر إلى بداية الزمن البشري الأول نظرة تمجيد وإعلاء، تخلع عليه صفات التبجيل؛ بل بالعكس، نظر إلى اللاحق بوصفه أفضل من السالف. وقد علل ذلك بأن الإله لم يمنح الإنسان في البداية كل شيء، بل تركه يتطور بالتدريج، ومن ثم فالبشرية تتقدم نحو الأفضل عبر الزمن. وهذا قلب تام للرؤية الهزيودية للعالم؛ بمعنى أننا – منذ بداية الفكر والفلسفة اليونانية – نلحظ تصارع رؤيتين حول ماهية التاريخ البشري: رؤية تطورية تقدمية، وأخرى ارتكاسية.

وأما نظرية الدورة التاريخية، فتجد تجسيدها الواضح في نظرية الفيلسوف الإيطالي فيكو (١٦٦٨ : ١٧٤٤م)، في كتابه الرئيس (العلم الجديد) (١٧٢٥م)، الذي يقصد به علم التاريخ؛ ففي هذا الكتاب، يقدم تصورًا دائريًا للتاريخ مؤسسًا على نظرية العود الأبدي، قائلًا بأن تطور

البشرية يمر عبر سلسلة من المراحل، تبدأ من البربرية لتصل، في النهاية، إلى المرحلة الحضارية؛ ثم تعود مرة أخرى إلى المرحلة البربرية.

وقد أخذت رؤية جديدة تسود بدءًا من نهاية القرن السابع عشر؛ وهي رؤية لا ترى التاريخ ارتكاسًا، بل تقدمًا. وستبلغ هذه الرؤية أوْجَها في القرن التاسع عشر، مع هيجل وأوجست كونت وكارل ماركس.

ومهما يكن من أمر فإن كاتب هذه السطور يرى أن التاريخ غائي في طبيعته، ويتجه إلى هدف محدد. وما الأحداث الصغرى إلا تمهيد لأحداث أكبر منها، وأن تلك الأحداث الكبرى تمكن في النهاية من تحقيق تلك الغاية التاريخية؛ نحو الهدف الأكبر والأعظم الذي يتجه إليه التاريخ، والذي يمكن تصوره استنادًا إلى منطق عقائدي خالص أو فلسفي عقلي. غير أن هذه الرؤية في النهاية تظل محل جدل ولا تتعدى كونها وجهة نظر تؤكدها بعض الشواهد، وكذا القناعات، وربما تنفيها شواهد أخرى، كما تصطدم بها بعض القناعات؛ وهذا أمر طبيعي في مثل هذا النوع من القضايا التي يتعذر إثباتها بالتجربة. لكن صعود الدول وانحدارها مما لا يدخل ضمن حدود الجدال والخلاف بصفة عامة، وذاك أمر مدهش في التاريخ الإنساني، وحدث جلل لا بد أن يتخذ الإنسان موقفًا ما تجاهه يتأمله ويفكر فيه. وإذا لم يتخذ الإنسان مثل هذا الموقف تجاه التاريخ، والأمر هنا ليس قاصرًا بطبيعة الحال على الحالة العثمانية موضوع هذا الكتاب؛ فأي موضوع يمكن أن يلفت انتباهه ليتدبره ويتأمله؟!

ربما يكون الاستطراد السابق جزءًا من مسألة أعم وأشمل تخص التاريخ الإنساني في صيرورته وسيرورته، لكن المرء يستدعيها دائمًا كلما تعرض لفصل حاسم من فصول التاريخ بالدراسة والتمحيص، ولا ريب أن قضية إلغاء الخلافة واحدة من تلك الفصول الحاسمة التي لا يستطيع المرء تجاهلها أو غض الطرف عن دلالاتها وآثارها. وخير دليل على ذلك أن آلافًا من الدراسات التي كتبت عن صعود الدولة التركية الحديثة وتحولها إلى خلافة كبرى مترامية الأطراف؛ حيث امتدت أراضيها، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لتشمل أنحاءً واسعةً من قارات العالم القديم الثلاثة؛ أوروبا وآسيا وإفريقيا، فقد خضعت لها آسيا الصغرى كلها، وأجزاء كبيرة من جنوب شرق أوروبا، وغربي آسيا، وشمالي إفريقيا، ولا ننسى أن نضع في الاعتبار ما صاحب ذلك من قوة عسكرية لا يستهان بها ونهضة شاملة على المستويات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، كانت رد فعل طبيعي على هذا الصعود. وغالبًا ما تتعرض تلك الدراسات إلى قصة الانحدار أيضًا؛ وعوامل الفناء أو السلب التي كانت كامنةً في قلب

النظام، والتي تضخمت، أو ضُخِّمَتْ، فحولت الفكرة إلى نقيضها، أو الشيء إلى نقيضه، بمصطلحات هيجل، فتحولت دولة الخلافة الإسلامية إلى العلمانية الخالصة، وتفككت أوصال الدولة العثمانية المترامية الأطراف، لتنحصر في تركيا فحسب دون ملحقات!

ومن بين هذا التراث الذاخر المكتوب بكل لغات العالم تقريبًا، الذي يرصد ويحلل ويعالج حالة الدولة العثمانية؛ صعودًا وانحدارًا؛ يأتي هذا الكتاب ليعالج قضيةً خاصةً ودقيقةً جدًا صاحبت التحول العميق الذي لَحِق دولة الخلافة العثمانية أوائلَ القرن العشرين، وهي قضية الخطابات التي سادت تلك الفترة، فيرصد تلك التحولات على مستوى الخطاب المستخدَم والطرق الملتفة، إضافةً إلى الحيل الخِطابية والبلاغية التي حاولت توظيف الخطاب الإسلامي لتمرير المخطط العلماني، الذي سيظهر وجهه الصريح والمكشوف مع مخطط كمال أتاتورك في انقلابه عام ١٩٢٢م، والمتوج بمؤتمر لوزان ١٩٢٣م بقراراته الأربعة المعروفة.

ومن المعروف أن تركيا كانت مركزًا للحكم العثماني حتى سنة ١٩٢٢م. وفي سنة ١٩٢٢م، خلع آخر السلاطين محمد السادس، وألغى مصطفى كمال أتاتورك الخلافة نهائيًا في سنة ١٩٢٤م، بعد أن ألغى السلطنة سنة ١٩٢٢م. وشهدت تركيا بعد الحرب العالمية الأولى حركةً قوميةً قادها مصطفى كمال أتاتورك، أعلن على إثْرِهَا قيام الجمهورية التركية، وتولَّى رئاستها عام ١٩٢٣م، حتى وفاته عام ١٩٣٨م. وقد تمكن من إحلال نظام علماني في البلاد، وأرسى كذلك عددًا من العادات الغربية ليلحق البلاد بأوروبا، ومنها منع الشعارات الدينية الإسلامية، واستبدال الأحرف اللاتينية في الكتابة بالحروف العربية.

تلك ذروة المشهد أو الحدث. لكن ما الذي سبقه؟ وكيف مهد له؟ يحاول هذا الكتاب أن يسهم في الإجابة عن هذا السؤال. لكن الكتاب كما قلنا لا يتبع نهج الرصد التاريخي، بل يوظف التاريخ ويستحضره على امتداده ليكون أفقًا للخِطاب الذي يحلل مكوناته، بوصفه أحد العوامل المهمة التي أفضت في النهاية إلى الفصل الأخير من فصول الدولة العثمانية. غير أن الكتاب يقتطع جزءًا محددًا من التاريخ السابق على هذا الفصل، وهو السنوات الأولى من القرن العشرين حتى انقلاب أتاتورك، وهي فترة من أهم الفترات وأكثرها حساسيةً في تاريخ تلك الدولة، وربما في التاريخ الإنساني على وجه العموم.

***

نأتي إلى موضوع إلغاء الخلافة[١]، الذي يناقشه هذا الكتاب على مستوى التحولات الخطابية. ويهمنا هنا قبل الإشارة إلى موضوع الكتاب، أن نعرج قليلًا على بعض المقدمات التاريخية التمهيدية التي سبقت الفترة الزمنية التي يناقشها هذا الكتاب، وصاحبتها؛ أعني بدايات القرن العشرين. وعندما نتحدث عن إلغاء الخلافة الإسلامية فإن كثيرًا من الأدبيات قد ذكرت ما يعرف بالشروط الأربعة التي فرضها وزير خارجية بريطانيا، اللورد كيرزون على تركيا الكمالية في مؤتمر لوزان سنة ١٩٢٣م للاعتراف باستقلالها وهي: إلغاء الخلافة وطرد الخليفة ومصادرة أمواله وإعلان علمانية الدولة، وتختلف المراجع فيما بينها على هذه الشروط ولكنها تجمع على كونها أربعةً وكون إلغاء الخلافة واحدًا منها، بل على رأسها، وفي الوقت نفسه تخلو الكتب الغربية المعتمدة على الوثائق الرسمية من ذكر هذه الشروط، ورغم أنه لا يُستبعَدُ إملاؤها في ذلك الزمن الذي تميز بالمؤامرات والاتفاقيات السرية، فإن تتبع سير العلاقة بين الدولة العثمانية بصفتها آخر خلافة إسلامية والدول الغربية الكبرى يبين أن هذه الشروط لو صحت فإنها وليدة سلسلة طويلة من الحوادث التي تبين المخطط الغربي المستمر الذي يعبر عن مصالح ثابتة يلتزم بها الساسة المتعاقبون مهما تباينت انتماءاتهم الحزبية، وليس مجرد مؤامرة عابرة في غرفة مظلمة. ومن ثم كان القضاء على الخلافة، بوصفها رمزًا للوحدة الإسلامية، من غاياتِ السياسة الغربية في هذه المنطقة، وهو ما دلت عليه كثير من الأحداث أهمها شروط كيرزون بوصفها الدليل الدامغ على ضلوع الغرب عامةً، وبريطانيا خاصةً، في القضاء على الرمز الوحدوي للبلاد الإسلامية؛ بصرف النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا مع الفكرة وتطبيقاتها.

تذهب بعض تلك الأدبيات[٢]، التي تنطلق من رؤية أممية، إلى أن الزلة الأولى للعثمانيين في أواخر عهد دولتهم، تتمثل في أن بعض المنافقين قد أوحى إلى بعضهم زخرفًا من القول، يعدون به رابطة الأخوة الإسلامية غير كافية لأنْ تكونَ أساسًا جامعًا لرعايا الدولة من المسلمين،

---

١ يُؤْثِرُ هذا الكتاب استخدامَ التركيب الإضافي "إلغاء الخلافة" بدلًا من التركيب الذي يحمل توجهًا أيديولوجيًا خفيًا، وهو "سقوط الخلافة". ولا ريب أن التركيب الأول أكثر علميةً وحيادية لأن (سقوط الخلافة) يوحي بأنها سقطت من تلقاء نفسها، وتداعت نتيجة عوامل الضعف التي ألمت بالدولة العثمانية، غير أن الواقع يشهد – حتى لو لَمْ نعارض حقيقة ضعف الدولة العثمانية آنذاك – بأن الخلافة قد أُلغِيَتْ بقرار معلن في مؤتمر لوزان كما سلفت الإشارة.

٢ انظر في هذا: عبد العزيز كمال: **العلمانية "إمبراطورية النفاق.. من مهد لها الطريق؟"**، ص٣٤، (https://bit.ly/2TRvKdH).

فابتدعوا تقسيم الرعايا إلى (عثمانيين وأجانب)؛ فقبْل إلغاء الخلافة بنحو ثمانين عامًا اتجه بعض السلاطين إلى تحويل الرابطة أو الجامعة الإسلامية إلى (رابطة عثمانية) وذلك عن طريق ما يُسمَّى بـ (إعلان التنظيمات العثمانية) الصادر في عام (١٢٥٥هـ) (١٨٣٩م) وهو نظام وضعي مضمونه أن يُقسَّمَ المسلمونَ إلى: مسلمين عثمانيين؛ وهم رعايا الدولة العثمانية ومواطنوها، ومسلمين غير عثمانيين؛ عدهم الإعلان (أجانب)! وقد ضمن النظام الجديد للرعايا العثمانيين كل الحقوق بغض النظر عن الدين أو اللغة أو الجنس، في حين وُضِعَ الآخرون (الأجانب) من المسلمين في خانة أدنى، وكان هذا الإعلان بدايةً حقيقيةً للتخلي عن الرابطة الإسلامية المنبثقة عن المبدأ الإسلامي {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ} [سورة الحجرات: الآية ١٠]. ومن ثم فقد تحولت النزعة "العثمانية" إلى نزعة "طورانية"[٣]، يدعي أصحابها أن الطورانيينَ المنحدرين من آسيا الوسطى (قوم) متميزون، ونشأ بذلك ما سُمِّيَ بـ (القومية الطورانية) بوصفها رابطةً بديلةً للرابطة الإسلامية. ومنذُ تلك اللحظة تحولت دولة الخلافة من دولة إسلامية عثمانية إلى دولة طورانية تركية؛ حيث سيطر الطورانيونَ على كل أجهزة الدولة عسكريًا وإداريًا، وسياسيًا من خلال جمعية الاتحاد والترقي، وانطلق هؤلاء إلى تطبيق سياسة (التتريك) لكل مظاهر الدولة، تمهيدًا للانتقال من منزلة (القومية) الطورانية التركية الإقليمية، إلى التركية المحلية، وكانت تلك هي الخطوة التالية التي جاءت على يد مصطفى كمال أتاتورك.

ربما يكون هذا واحدًا من عوامل شتَّى أسهمتْ في تفاقم الوضع وصولًا إلى مشهد انقلاب نوفمبر ١٩٢٢م، غير أن فلسفة التاريخ تكشف عن أمر آخر أيضًا. ذلك أن سقوط الأمم يبدو- من خلال الكم الهائل من المعرفة المتوفرة - ذا نسق آخر قد يحل الإشكال القائم بين المعرفة والسياسة، بين العوامل الخارجية والعوامل الداخلية؛ وقد يكون هذا داعيًا مهمًا للتيارات الإسلامية عمومًا كي تراجع مرتكزاتها حتى تتسقَ بهذه المعرفة ولا تتأخرَ عنها. هذا الأمر بالطبع لا يُلغِي أهمية الشريعة ولا أهميةَ الدولة العثمانية ولا أهميةَ الدِّين، لا شيء من ذلك في واقع الأمر، بل الأمر يتعلق بفهم ما حدثَ للدولة العثمانية، ومن ثم تحديث تلك المعرفة

---

٣ **الطورانية**: دعوة نادت بتوحيد الشعوب الناطقة بإحدى اللغات التي تنتمي إلى اللغة التركية، وهذه الشعوب تمتد كما يقولون من بحر الأدرياتيك وحتى سور الصين العظيم، وأول من تبنى تلك الدعوة الطورانية العنصرية، كان الكاتب الفرنسي اليهودي **ليون كوهون**؛ حيث كتب يقول: (إن الطورانيين كانوا فيما مضى شعبًا ذكيًا ممتازًا، لكن أخذ يتقهقر ويتحل عندما تخلى عن الخصائص التي تميز بها في صحاري آسيا الوسطى واعتنق الإسلام دينًا وحضارة)، ومن الطرائف أن **تكين ألب** مؤلف كتاب **(التركية والاتحاد التركي)** الذي أسس النعرة الطورانية؛ كان يهوديًا اسمه الحقيقي **ألبرت كوهين**.

التي صارت نموذجًا سائدًا ينطلق منه الجميع دون مراجعة.

سقوط الأمم ونهاية الحضارات ترتبط بقدرة مؤسسات الدولة على التوافق مع المتغيرات العلمية والتقنية التي تحيط بها، هذا التوافق يرتبط بطبيعة مؤسسات تلك الحضارة، وغياب تلك المؤسسات القادرة على التكيف هو ما يجعل الحضارة في حالة من الركود والغفلة عن المستقبل ومن ثم تصبح أكثر عرضةً للصدمات، كتب دارون أسيموجلوْ وجامس روبنسون كتابهما الشهير (لماذا تفشل الأمم؟) والذي عد ثورةً في هذا المجال، وبيّنا فيه التخلف المؤسسي الذي عاشته الخلافة العثمانية[٤]، نتيجة عجز مؤسساتها عن فهم مجريات الأحداث ومتابعة التطور الكبير الذي حدث منذ القرن الخامس عشر، وجعل مؤسسات الدولة تتخلف عن غيرها، وجعلها تتحرك بمؤسسات مترهلة لم تستطع مقاومة التغيرات الكبرى التي شهدها العالم.

ففي الفترة التي شهد العالم فيها ثورةً صناعيةً كان العالم الإسلامي يعاني من ركود اقتصادي لا يحسن توظيف الموارد الطبيعية، بل يستهلكها دون عائد إنتاجي. فبعد فتح القسطنطنية عام ١٤٥٣م، والتوسع الذي تبع ذلك في الوطن العربي والبلقان، خاصةً بعد وفاة السلطان سليم الأول عام ١٥٥٦م، كان الأمر يصعب شيئًا فشيئًا على الإمبراطورية، فصعب أمر تحصيل الضرائب ولم يسمح في المقابل للقطاع الخاص بالعمل بالطريقة التي يمكنها أن تُسهِمَ في ازدهار الاقتصاد، ولم تُبْنَ المؤسسات على المشاركة الواسعة من المجتمع المدني والقطاع الخاص، بل كان الحرص على استمرار الحكم وتحصيل الضرائب من أجل الحروب.

ومع الإصلاحات التي بدأت عام ١٨٤٠م لم تُقَابَلْ بالحماسة التي يقتضيها التطور الذي يشهده العالم، فالحاشية التي اعتادت على العطايا والتي كانت تستفيد من قربها من السلطات الحاكمة كانت تقاوم هذه الإصلاحات؛ مما منعَ مؤسسات الدولة من التطوير، فالتطوير يحتاج إلى مشاركة أطياف واسعة ويحتاج إلى فتح مجالس للتجارة الخارجية والصناعة. كل ذلك يحدث عبر تشكيل مؤسسات تُخرِجُ الحاكِمَ من الحكم المطلق والاستبداد، واستمرَّ هذا في الوقت الذي كانت التطور الاقتصادي والاجتماعي والسياسي يشكل المؤسسات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والجامعات وسكك الحديد والخدمات المدنية والمستشفيات والمجتمعات العلمية والتطور القضائي في دول أوروبا، كل ذلك حدث في غفلة أو تلكؤٍ لأسباب سياسية

٤ دارون أسيموجلو، جيمس روبنسون: لماذا تفشل الأمم؟ .. أصول السلطة والازدهار والفقر، القاهرة: الدار الدولية للاستثمارات الثقافية، ٢٠١٨م.

أحاطت بالخلافة[٥].

لم يكن هذا التراجع في مجمله فقط على مستوى اللحاق بالغرب، ولا بالتخلي عن تعاليم الإسلام كما يذهب البعض، بل بعدم قدرة المصلحين على تأسيس مؤسسات الدولة أو عدم السماح لهم بالمشاركة، يقول المستشار طارق البشري: "وفي نهاية الدولة العثمانية كانت الإصلاحات فيما يعرف بالتنظيمات الخيرية ومحاولات الدولة المركزية بناء مؤسسات الدولة كما فعل محمد علي في مصر إلا أن التيارات الفكرية الإصلاحية كانت في معزل عن هذه الإصلاحات وكانت قضية انهيار الدولة هي الشغل الشاغل لرجالات الدولة، لقد ضمت روسيا تحت زعامة كاترين الثانية أراضي وشعوبًا من الدولة العثمانية والفارسية منذ قرون تقريبًا كما شهدت مصر مجيء نابليون ومحاولته استعمارها وظهر إحساس بالخطر الداهم كان وراء إطلاق حركة إصلاح مؤسسي بقيادة رجال الدولة وهم – كما نعرف – يمتطون آلة الدولة التي تعمل باستمرار دون انتظار بروز أفكار ومفكرين"[٦].

هذا الضعف المؤسسي يجمع بين الحرص على متابعة التطور العالمي والقيم المجتمعية الشرعية الدينية. فالمؤسسات هي تلك الهيئات الراسخة التي تتجاوز الأفراد في سلوكها، ومن ثم يجب أن ترتبط بقيم مؤسسية وثقافة منظمة لا تخضع لأهواء الناس ولا لسيطرة الحكام، والأهم من ذلك أنها تخضع في تطويرها لرؤى مؤسساتية وأهداف خاصة بهذه المؤسسات.

هذا التحليل يجمع بين الأمرين وكان من الممكن تكوين هذه المؤسسات التي أخذت من أوروبا وقتًا طويلًا جدًا وهو سِرٌّ في ثبات هذه الدول، ومن ثم قدرتها على التنمية ومواكبة التطور.

هكذا تخبرنا فلسفة التاريخ عن أحد القوانين المهمة التي ترتقي بها الدول أو تنحدر، أما اختزال أمر السقوط والانحدار في أسباب أخلاقية، كالترف والملذات والبعد عن شريعة الله، أو حتى نتيجة خطة تآمرية، لا أحد ينكرها وسنعرج عليها بعد قليل، فإنه لن يُفضِيَ إلى شيء ولا يمكن التعويل عليه بمفرده. أما التاريخ فيخبرنا بأن نهاية الحرب العالمية الأولى كانت بداية تفكك الدولة العثمانية، وانهيارها بعد ذلك. وَفَقَدَ الأتراك الولايات العربية التي كانت خاضعةً

٥ المرجع السابق، ص٩٠.

٦ نزار ميلاد: "مرتكزات الخطاب الإسلامي .. أزمة أم توجه؟"، **نون بوست**، تاريخ الدخول: ١٣ أكتوبر ٢٠١٧م، (https://bit.ly/2TUlQIt).

للدولة العثمانية في الشرق العربي الأسيوي، وقسمت إلى دويلات. وبعد هدنة موندروس، قُسِّمَتِ الدولة العثمانية بين المنتصرين، وَفَقَدَ الأتراك أجزاءً من دولتهم احتلتها قوات الدول الأوروبية المنتصرة ومعهم اليونانيون. كما فَقَدَ الشعب التركي حريته واستقلاله، ولم يعد أمامه سوى الالتجاء إلى مبادئ الرئيس الأمريكي ويلسون، وكانت نهاية الحرب هي بداية الأحداث التي أدت إلى إلغاء السلطنة ثم الخلافة بعد ذلك، وإلى قيام الجمهورية التركية. وأصبحت الدولة العثمانية بعد الهدنة قاصرةً على تركيا، بعد أن احتل الجيش البريطاني العراق حتى الموصل والشام وحلب، وسيطرت قوات الحلفاء على المضائق، وأعادت إغلاقها في وجه السفن الحربية، وفرضت على تركيا معاهدة سيفر في ١٠ أغسطس ١٩٢٠م.

وهكذا ضاعت نصف الدولة العثمانية بضياع دمشق والقدس وبغداد والموصل وحلب. وأخذ العرب يحلمون بتكوين إمبراطورية عظمى تضم كل العرب. وأصبحت خطوط السكك الحديدية والمنافذ البحرية، تحت سيطرة الحلفاء. وأصبح في وسع الدول الكبرى أن تتقدم لالتهام ما تبقى من الدولة العثمانية. قال لويد جورج رئيس وزراء بريطانيا حينئذٍ – موضحًا أن إلغاء الخلافة كان إحدى نتائج الحرب العالمية الأولى – في مقالة نشرتها جريدة الديلي كرونكل، افتتحها بعنوان (قُضِيَ الأمر وأُلغِيَتِ الخلافة الإسلامية): "إن عاصفة الحرب التي ثارت في ١٩١٤م:١٩١٨م، زعزعت شجرة البيت العثماني ثم اقتلعتها بخلع آخر الخلفاء، وطرد الأسرة كلها رجالًا ونساءً من أملاك الحكومة التركية. كما زعزت شجرة الخلافة التي ظلت قائمةً أكثر من ألف عام، ثم أسقطتها على الأرض كما تسقط أعجاز النخيل الخاوية"[٧].

إن الضربات المتلاحقة التي وُجِّهَتْ إلى الدولة العثمانية تثبت أن بريطانيا اشترطت إلغاء منصب الخلافة الإسلامية على الجانب التركي في مؤتمر لوزان سنة ١٩٢٣م، لأن الموقف الغربي عمومًا والبريطاني خصوصًا، لم يقتصر على لحظة واحدة فقط من التآمر السري على منصب أصبح هزيلًا وشبيهًا بوزارة أوقاف في ظل إعلان قيام الجمهورية التركية، بل كان عداءً علنيًا لفكرة الخلافة نفسها حتى مع وجود مصلحة في بقائها ضد التوسع الروسي[٨]، وقد

---

٧ المرجع السابق.

٨ بدأ دخول الإمبراطورية العثمانية إلى الحرب العالمية الأولى عندما أغارت سفينتان اشتُرِيَتا مؤخرًا للبحرية، لا تزالان تديرهما أطقمهما الألمانية ويقودهما أدميرال الألماني؛ على البحر الأسود، وهو هجوم مفاجئ ضد الموانئ الروسية، في ٢٩ أكتوبر ١٩١٤. ردت روسيا بإعلان الحرب في ١ نوفمبر ١٩١٤، ثم أعلن حلفاء روسيا، بريطانيا وفرنسا، الحرب على الإمبراطورية العثمانية في ٥ نوفمبر ١٩١٤. ولم تكن أسباب العمل العثماني واضحة على الفور، ما دامت الإمبراطورية لم تكن متحالفة رسميًا مع أيٍّ من القوى العظمى. لكنها

اتضح ذلك من سياسة الدول الغربية وسعيها نحو إضعافها ونهش أطرافها لمدة تزيد على قرن من الزمان أثبتت فيها الحوادث والحروب الكبرى حقيقة النوايا التي اختلفت فيما بينها فقط على طريقة اقتسام الغنائم، ولم تختلف على فكرة التقسيم ذاتها، وكان هذا هو محتوى "المسألة الشرقية" التي تريد حلًا، أو كما قال مراقب أكاديمي أمريكي عاصر الحرب الكبرى الأولى، وكتب في سنة ١٩١٧م أن "الأمم الأوروبية منذ بداية القرن التاسع عشر اجتمعت كالصقور حول الجثة لاقتطاع ما يمكنها من الإمبراطورية التركية"[٩].

فكان احتلال الجزائر ١٨٣٠م ضمن هذا الإطار وتبعه احتلال عدن ١٨٣٩م، ثم قبرص والبوسنة والهرسك ١٨٧٨م، ثم احتلال تونس ١٨٨١م، ثم جاء احتلال مصر ١٨٨٢م ليكون ضربةً قاصمةً للعثمانيين، ثم جاء احتلال ليبيا ١٩١١م، وتبعه مباشرةً حربا البلقان ١٩١٢م-١٩١٣م اللتين سلختا أجزاءً كبرى من الدولة بعد قرن من إثارة صربيا ١٨١٧م ثم اليونان ١٨٢١م: ١٨٣٠م ثم بلغاريا ١٨٧٨م. وكانت الاتفاقيات السرية - التي وقعت أثناء الحرب الكبرى وقسمت المشرق العربي وبقية الأراضي العثمانية - جهدًا واضحًا موجهًا لإنهاء الدولة العثمانية (مثل: اتفاقيات سايكس بيكو ولندن والأستانة وغيرها)، وتندرج الثورة العربية برعاية بريطانيا ١٩١٦م ثم وعد بلفور ١٩١٧م ضمن محاولات تحطيمها وتقسيمها أيضًا، ولهذا كانت النهاية المنطقية لكل هذه الجهود السابقة هي القضاء الفعلي على الدولة العثمانية بعد أنْ فَقَدَتْ مساحاتها الممتدة، ولم يكن انهيارها وليد لحظة تآمر نظري في مؤتمر لوزان، وقد كان إنهاؤها من أبرز "إنجازات" الحرب الكبرى كما صرح بذلك ساسة ومؤرخون من أوروبا وأمريكا، وأكده ما آل إليه الشرق العربي بعد الحرب حين اتفقت أوروبا على اقتسام البلاد العربية، وفق اتفاقات التجزئة آنفة الذكر، ونكثت بوعود التحرر التي بذلتها للعرب. وفي هذا السياق قال ونستون تشرتشل عندما كان وزيرًا للمستعمرات سنة ١٩٢٠م تعليقًا على محاولات التعاون العربي مع الأتراك مرةً ثانيةً لمواجهة غدر الحلفاء، تلك المحاولات التي أقلقت بريطانيا فقال الوزير البريطاني: "هنالك جماعة من العرب تُبدِي تخوفًا من احتلال (الفرنسيين) سوريا، وهي تميل الآن، ولأول مرة، إلى ضَمِّ صفوفها، بطرق مختلفة، إلى الأتراك الوطنيين على أن قضيتهم واحدة مشتركة، وهكذا تتم وحدة بين قوتين كنا نفيد دومًا من

تحالفت بعد ذلك مع ألمانيا في مواجهة روسيا وبريطانيا وفرنسا.

٩ خليل إينالجيك: **تاريخ الدولة العثمانية من النشوء إلى الانحدار**، ترجمة: محمد الأرناؤوط، ليبيا، دار المدار الإسلامي، ٢٠٠٢م، ص٣٠٢.

انقسامهما لا من وحدتهما". وهكذا أسفر البريطانيون عن حقيقة نواياهم بأنها تتلخص في مجرد الاستفادة من الانقسام العربي التركي.

فالغرب يمنح أرباب التجزئة "انتصارات" منسجمةً مع مصالحه لأن طموحاتهم لا تعطل هذه المصالح بل تخدمها ولا تعمل بأي حال من الأحوال ضدها. ولهذا فإن ما قام به مصطفى كمال عندما ألغى السلطنة العثمانية والخلافة الإسلامية، كان يتلاقى موضوعيًا مع أهداف الحلفاء الغربيين ولم تخرج إنجازاته الجغرافية عما رسمه بلفور أمام الأمريكيين، وما رسمه الرئيس الأمريكي ويلسن الذي صرح في سنة ١٩١٢م قبل اندلاع الحرب الكبرى بأنه إذا دخل العالم الحرب فلن يكون هناك وجود للدولة العثمانية، ثم كرر ذلك في نقاطه "النموذجية" الأربعة عشرة التي لم تطبق جميعها ولكنها تفصح عن رؤية الولايات المتحدة تجاه تركيا كما جاء في النقطة الثانية عشرة: "يجب أن يضمن الاستقلال الثابت لأجزاء الإمبراطورية العثمانية الحالية التي أغلب سكانها من الأتراك، وأما الأقوام الآخرون الخاضعون الآن للحكم التركي فيجب أن يضمن لهم أمن على حياتهم لا شك فيه، وأن تعطى لهم فرصة مطلقة لا يجدون فيها ما يعوقهم عن بلوغ استقلالهم"[١٠]. وقد استقلت الأناضول بالفعل واستقلت القوميات غير التركية عن الدولة العثمانية، ولكن الانتداب حل بالبلدان غير التركية فلم يكن استقلالها كاملًا وفق البند الأمريكي، وقد أوضح مصطفى كمال للأوروبيين أهدافه بقوله: "إنكم تستطيعون أن تنالوا سوريا وبلاد العرب، ولكن كفوا أيديكم عن تركيا، فنحن نطالب بحق كل شعب داخل حدود بلاده الضيقة"، وذلك ما يتفق مع المخطط الأوروبي السابق، ولهذا لم يمانع الحلفاء في إلغاء معاهدة سيفر المذلة ١٩٢٠م، بعدما منحهم النظام الكمالي في معاهدة لوزان ١٩٢٣م الموافقة على تطبيق تلك المعاهدة السابقة على كل البلاد غير التركية وهو ما قامت به الدول الأوروبية بموافقة عصبة الأمم التي جعلت هذه البلدان العثمانية السابقة خاضعةً للانتداب، واستُثْنِيَتْ تركيا من ذلك، فكان هذا الاستسلام هو "أهم الانتصارات السياسية" لاتجاه التجزئة القومية، ولم ترفض أوروبا التصديق على ذلك التحجيم الذي "كرس دوليًا نهاية السلطنة العثمانية وقيام الجمهورية التركية". فقد "أجبرت انتصارات مصطفى كمال - آنذاك - الدول الأوروبية على الاعتراف بأهمية حركة الأناضول، ولاسيما أن برنامجه استند على أسس قومية وانبثقت عنها مبادئ الميثاق التركي الذي أعلن في ٢٨ يناير ١٩٢٠م محددًا أبعاد الدولة سياسيًا وجغرافيًا، وتنازلها عن كل المناطق المسكونة بأغلبية غير تركية، رفعًا عن كاهلها

١٠ المرجع السابق، ص٢٩٨.

مشاكل إمبراطورية كاملة، وقد توالت اعترافات الحلفاء بالحركة الكمالية، واعترفت فرنسا رسميًا بحكومة أنقرة، مما أنهى حالة الحرب بين الدولتين، وتجاوبت الدول الأوروبية كلها مع نظرية مصطفى كمال بشأن الإمبراطورية العثمانية، وحمدوا له نظرته المختلفة تمامًا عمن سبقوه في اعتبار مشاكل الإمبراطورية عبئًا ثقيلًا على كاهل الأتراك ينبغي عليهم أن يتخلصوا منه ليتفرغوا لحركتهم الوطنية القومية"[11].

ولقد اتفقت توجهات الغرب - كما سلفت الإشارة - مع توجهات الحكم الكمالي الذي منح الغربيين كثيرًا مما طلبوه فلم يروا تضحيةً كبرى فيما طلبه، ولاسيما أنه ينطبق على ما كانوا قد خططوه لمستقبل المنطقة بعد الحرب. إذ لم يكن احتلال الأناضول من ضمن أهدافهم بعد تقسيم الشرق العربي والقضاء على الخلافة العثمانية عمليًا باحتلال معظم عمقها الجغرافي، ولم يتبق سوى الإجهاز الرسمي عليها، وفي هذا يقول المؤرخ كواترت: "إن دفاع الأتراك عن موطنهم القومي دفع بريطانيا وفرنسا إلى العدول عن احتلال البلاد بعد أن شعروا بأن ذلك سيكلفهم غاليًا، والحق أن القادة الأتراك آنذاك كانوا على استعداد للتفاوض مع الحلفاء حول قضايا معينة، مثل: (١) تسديد الديون التي تراكمت على الدولة العثمانية قبل الحرب، و(٢) الممرات البحرية التي تصل البحر الأسود ببحر إيجه، و(٣) التنازل عن سيادتهم على الأقطار العربية، وأخيرًا اتفقت القوى العظمى مع القوميين الأتراك على الإقرار بزوال الإمبراطورية العثمانية الذي أصبح حقيقةً واقعةً"[12].

ويظل النقاش بعد ذلك على ما سُمِّيَ شروط كيرزون الأربعة الخاصة باشتراط إلغاء الخلافة في مؤتمر لوزان سنة ١٩٢٣م ومحاولة إثباتها مقابل نفيها مما لا طائل منه، لأن مصطفى كمال تشرب الأهداف الغربية وتبناها - كما فعل غيره من دعاة النهوض عن طريق استرضاء الغرب - ونفذها من تلقاء نفسه، ولا حاجة لإثبات أنه تلقى أمرًا بذلك في عرض مسرحي أو لم يتلق، فما هو مثبت أنه تبنى وجهة نظر العدو وهذا أسوأ من تنفيذ أوامره بالإكراه، ومع ذلك لا يخفى على المؤرخين ملاحظة الصلات الموضوعية التي ربطت بين الحكم الكمالي والغرب الأوروبي؛ ذلك أن النظام الدولي الجديد الذي أنشأته الدول الكبرى في منطقة الشرق العثماني بعد الحرب الكبرى قام على أساس إنهاء الدولة العثمانية

---

١١ المرجع السابق، ص٣٠٩.

١٢ دونالد كواترت: **الدولة العثمانية ١٧٠٠م-١٩٢٢م**، ترجمة: أيمن الأرمنازي، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٤م، ص٢٠٥.

وتقطيع أوصال البلاد العربية، وقد تعاون الكماليون مع الغرب في النقطتين كلتيهما بإلغاء الخلافة والتنازل عن الأملاك العربية للدولة العثمانية، وهو أمر كان ذا أهمية قصوى للحلفاء المستعدين للانقضاض على أملاكها كي يرتبوا تقسيمها فيما بينهم بشكل قانوني يمنع التنازع فيما بينهم، فلم يكن من الغريب بعد ذلك أن تؤيد الدول الكبرى النظام الكمالي الجديد.

وهناك ما يشير إلى سعي مصطفى كمال المبكر، سواء لأسباب قومية أو غيرها، لإفشال محاولات رأب الصدع ورَصّ الصفوف العثمانية، ومن ذلك حضه الأمير فيصل بن الحسين على عدم الإصغاء لعروض الصلح التي قدمها جمال باشا للعرب بعد إعلان ثورتهم، وقد وعد كمال فيصلًا بدعم المعارضة التركية ومهاجمة الجيش العثماني وحلفائه الألمان من الأراضي التي تسيطر عليها عندما يستقل العرب ويستقرونَ في عاصمتهم دمشق، وقد تحدث لورنس العرب عن ذلك بالتفصيل، وغني عن التوضيح ما هي الجهات المستفيدة من الغدر بالجيش العثماني في أثناء الحرب الكبرى ضد الحلفاء، وعن الجهود البريطانية يقول كواترت: "كانت جهود بريطانيا لطرد العثمانيين من مكة والمدينة وتدمير خط حديد الحجاز أثناء الحرب الأولى ترمي إلى تجريد السلطان من مكانته الدينية في أعين المسلمين، وهو الهدف الذي سعى السلفيون لتحقيقه قبل أكثر من قرن"[١٣]، ولهذا لم يكن من الغريب تعاون كبار السلفيين مثل محمد رشيد رضا ومحب الدين الخطيب مع الثورة العربية.

***

ربما تفيدنا تلك الخلفيات التي تقع على التخوم بين التاريخ وفلسفته في التواصل مع موضوع هذا الكتاب، الذي يستحضر بعضها في سياق دراسته التحليلية للخطاب العلماني إبان الفترة السابقة على انقلاب ١٩٢٢م. وينطلق الكتاب من فرضية رئيسة، يحاول إثباتها عبر تحليل أدوات الخطاب المختلفة في تلك الفترة، وخلاصتها أن السعي إلى علمنة تركيا لم يكن قاصرًا فقط على الانقلاب الأتاتوركي المدعوم من الغرب بل سبقه تحول كبير على مستوى الخطاب نتج عن سعي دؤوب من القائمين عليه لعلمنة الخطاب الإسلامي المتداول آنذاك. علمنة الخطاب الإسلامي من قِبَلِ العلمانيين كانت نتيجةً متعمدةً لهندستهم الدينية بخلاف الإسلاميينَ الحداثيين المتمسكين بالتوجه الأصولي أو التقليدي، الذين كانت علمنة خطابهم الداخلية نتيجةً غير مقصودة، وفي كلتا الحالتين كان الاستمداد الملزم أو الفعال من الإسلام

---

١٣ المرجع السابق، ص٢٠٥.

بوصفه "الاستراتيجية الخطابية الشاملة" الوحيدة بالنسبة لكل المجموعات. وسواء أكان الأمر من أجل مجابهة الإصلاحات والسياسات العلمانية أم من أجل دعمها، فإن الخطاب الإسلامي كان يُوظَّفُ دائمًا لخدمة هذا الهدف أو ذاك. مما مهد المجال الاجتماعي أمام إمكانية ترسيخ تلك الإصلاحات، وبناءً على ذلك، كما يذهب المؤلف، كانت المواءمة، في المقام الأول، هي الطابع الذي اتسمت به العلاقة بين الإسلام والعلمانية في تحديث الشرق الأوسط.

وهكذا يحاول مؤلف هذا الكتاب أن يبين أنه في خضم عملية العلمنة التي سارت على قدم وساق في منطقة الشرق الأوسط، إبان الفترة الممتدة من نهايات القرن التاسع عشر وحتى الربع الأول من القرن العشرين، كان حضور الإسلام محوريًا في كل المواقف الإسلامية السائدة آنذاك، وكان الفاعلون السياسيون يستشهدون بالإسلام بطرق مختلفة من أجل إضفاء طابع الشرعية على ادعاءاتهم، وهذا ينطبق على الإسلاميين (أصوليين أو حداثيين)، وعلى العلمانيين كذلك.

إن الفرضية التي يسعى المؤلف لإثباتها لا تصدق بالتأكيد على الحالة التركية فقط، لأنها تبدو ظاهرةً عامةً وحاضرةً في معظم التحولات المفصلية داخل أنظمة الدول التي خاضت مثل هذه التحولات كافةً. مثلما كان ادعاء الديمقراطية حاضرًا بقوة بالنسبة للتحول الاشتراكي في العالم السوفيتي في السنوات الأولى، وقد دل على ذلك بوضوح استخدام شاوشيسكو للخطابة الديمقراطية من أجل تسويغ التحول إلى الاشتراكية القومية في رومانيا. ولا يقتصر التلاعب الخِطابي على التحولات المفصلية الكبرى تمهيدًا للانتقال من نظام إلى آخر، بل هو يحضر كذلك في أمور أخرى شبيهة وإن كانت لا تمس طبيعة النظام ذاته؛ فقد استخدم الرئيس المصري الراحل أنور السادات - مثلًا - الدين لتسويغ بعض الإجراءات السياسية الكبرى كمعاهدة السلام مع إسرائيل.

لكن المفارقة الحاضرة على امتداد هذا الكتاب تتمثل في أن الخِطاب الإسلامي الذي استخدمه العلمانيون في التجربة التركية كان "مؤثرًا" تأثيرًا جوهريًا. فقد استخدموا العناصر الإسلامية في خطابتهم السياسية من أجل تحقيق أهدافهم العلمانية. وربما كانوا مضطرين إلى فعل ذلك لأن الشرعية الإسلامية كانت السبيل الوحيدة لتسويغ حججهم ومواقفهم السياسية، وبتعبير آخر كان الإسلام مصدرَ الشرعية الوحيد في المجتمع التركي المسلم في ذلك الوقت، وعلاوة على ذلك فقد كانت الصورة الدينية المتعلقة بالتسويغ ضرورةً من أجل التعبئة الجماهيرية، فبدونها ما استطاعوا توفير الدعم السياسي الكافي لزعامتهم في حركة المقاومة

الأناضولية ثم في مجلس الأمة التركي الكبير. وقد ثبت نفعها كذلك في تعبئة المسلمين غير الأتراك لدعم المقاومة التركية ماليًا وعسكريًا وسياسيًا، بل إنهم ما كانوا ليستغنوا عن الشرعية الإسلامية كذلك؛ فلم يكن ثمة بديل قابل للتطبيق، فكان الخطاب الإسلامي هو الإطار اللغوي الأكثر قوةً أو "الاستراتيجية" المعمول بها في تركيا ما بين عامي ١٩١٨م و١٩٢٤م.

غير أن هذا الحضور الخِطابي الإسلامي الذي استخدمه العلمانيونَ لتمرير مخططهم للانتقال بتركيا إلى العلمانية، لم يكن هو الخطاب الوحيد آنذاك، فقد كان الخطاب العلماني القومي الخالص حاضرًا على استحياء آنذاك، ثم ما لبث بعد ذلك أن دخل تدريجيًا ولكنه لم يكن ليتحدى الخطاب الإسلامي (ستتحول القومية التركية تدريجيًا إلى استراتيجية كبرى مهيمنة عقب إلغاء الخلافة لتواكب الإصلاحات العلمانية الأخرى إبان نهاية العشرينيات وعقد الثلاثينيات).

نستطيع أن نلمح مكونات الخِطاب العلماني بصورة واضحة في خطاباتِ مصطفى كمال وضياء كوك ألب وكتاباتهما، وقد جاءت خطاباتهما الإسلامية الأولى متناقضةً مع أفعالهم اللاحقة، وما ذكروه بعد ذلك من أجل تسويغ تلك الأفعال؛ فقدْ كان مصطفى كمال - مثلًا - يعلي منزلة الخلافة خِطابيًا في محاولته الإطاحة بالملكية العثمانية في أواخر سنة ١٩٢٢م، ولكنه بعد ذلك بأقل من عام واحد فقط تحولَ إلى النقد الصارم للخلافة بوصفها مؤسسةً "غير إسلامية" وللخليفة الذي كان قد عينه بنفسه. وعلاوةً على ذلك فقد صرح في خطبته الشهيرة سنة ١٩٢٧م أنه كان عليه في السابق أن يخفي وجهات نظره الحقيقية بسبب المناخ السياسي غير المناسب والظروف غير المواتية. وعلى النهج نفسه سار المفكر العلماني كوك ألب؛ فكثيرًا ما كان يلجأ كذلك إلى هذا الخطاب المؤثر؛ ففي عام ١٩١٧م عندما كان حزب الاتحاد والترقي يحتاج إلى استحضار الأيديولوجيا المتعلقة بسلطة الخليفة في خضم الحرب العالمية الأولى؛ أثنى على توحيد السلطة الدينية والدنيوية في شخص واحد وهو الخليفة العثماني، بالإشارة إلى المصادر والتاريخ الإسلامي. لكنه مَجَّدَ إلغاء الملكية العثمانية في سنة ١٩٢٢م، بالإشارة مرةً ثانية إلى المصادر والتاريخ الإسلامي وادعائه أن فصل السلطتين الدينية والدنيوية هو أساس الحكم الإسلامي الحقيقي. وعلاوةً على ذلك فإن مشروعه السياسي الخاص بعلمنة الشريعة الإسلامية الذي أطلق عليه المنهجية الاجتماعية للفقه كان خير مثال على توظيفه الفعال للخطاب الإسلامي من أجل الأغراض العلمانية.

نستطيع أن نلمس كذلك بين صفحات هذا الكتاب سعي مؤلفه إلى محاولة تقديم تاريخ مختصر للمؤسسات والمجموعات الفاعلة في المشهد العثماني آنذاك، إضافةً إلى الاستراتيجيات

الخِطابية الرئيسة التي كانوا يستخدمونها. وهو يناقش على نحو مفصل الاستراتيجيات الثلاث الرئيسة التي استخدمتها كل مجموعة على نحو مشترك متكرر: الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة (القرآن وأحاديث النبي)، الإشارة إلى التاريخ الإسلامي ولاسيما عصر الخلفاء الراشدين، إضافةً إلى تجاهل الأدلة المعارضة مثل "حديث قريش"[١٤] المعروف الذي كثيرًا ما كان يتجاهله المؤيدون للعثمانيين لأنه كان يطالب ظاهريًا أن يكون الخليفة من أصل عربي.

من جهة أخرى إذا أردنا أن نلخص الأسئلة التي يطرحها المؤلف في هذا الكتاب ويسعى إلى الإجابة عنها فيمكننا حصرها فيما يأتي: هل بمقدورنا التحدث عن التغير من خلال التحولات الخِطابية؟ وبعبارةٍ أخرى ما الصور التي اتخذها الخِطاب نتيجةً لتفاعله مع التطورات الاجتماعية السياسية المختلفة في النطاقات الجغرافية المؤسسية المختلفة وفي أوقات مختلفة؟ (كما في مركز الخلافة في مقابل محيطها). ما المعاني المتضمنة بشأن المقارناتِ الزمنية والمكانية للتفاعل بين الخطاب الإسلامي والعلمانية في العالم الإسلامي؟ ما المواضع التي شغلتها الجماعات الاجتماعية المرتبطة بالدِّين والسياسة أثناء تلك التحولات ودورها في ذلك؟ وكيف أثرت الأهداف الاجتماعية والسياسية للجهات الفعالة والمفكرين على مواضعهم الشخصية؟ هل كان الخطاب المتعلق بإنقاذ الإسلام والدولة من خلال سلسلة مِن الإصلاحات حجةً حقيقيةً أو خطةً مستخدمةً مِنْ قِبَلِ جهات فعالة مختلفة لتحقيق بعض الأهداف السياسية؟

إن الافتراض الأساسي لهذه الدراسة هو أن الاستخدام المكثف للخطاب الإسلامي من أجل إضفاء الشرعية على المشروعات العلمانية أظهر محتوى العلمانية واتجاهها بوصفها جزءًا مهمًا من عملية الحداثة الشاملة، كما كشف عنه تحول الخلافة وإلغاؤها في هذه الفترة. وعلى الرغم من أن العلمانية كانت عادة تُفْرَضُ بوصفها مواجهةً بين الدين والسياسة فإنها لم تتخذ صورة الهجوم الصريح على الإسلام في الشرق الأوسط لمدة طويلة. وبدلًا من ذلك فإننا نلاحظ لجوء الجهات السياسية الفعالة غالبًا إلى الإسلام بوصفه الإطارَ الرئيس للثقافة السياسية والمصدر الوحيد لاكتساب

---

١٤ ورد حديث «الأئمة من قريش» في الصحيحين وكتب الحديث الأخرى بألفاظ متعددة؛ ففي صحيح البخاري عن معاوية قال: قال رسول الله ﷺ: «إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين». أخرجه البخاري في صحيحه (٣٣٤٠، كتاب المناقب)، من حديث معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه.

وفي صحيح مسلم: «لا يزال الإسلام عزيزًا بخلفاء كلهم من قريش». أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٢١/ كتاب الإمارة)، من حديث جابر بن سمرة رضي الله عنه. وعن عبد الله بن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان». أخرجه البخاري في صحيحه (٦١/ كتاب المناقب)، من حديث عبد الله بن عمر – رضي الله عنهما –.

الشرعية، كما نلاحظ اعتمادهم على خطاب طاعة الله وأولي الأمر وإنقاذ الإسلام من الضياع.. وما إلى ذلك. ولذا يبدو أن الحداثة في الشرق الأوسط كانت تتضمن نوعًا مختلفًا من العلمانية التي كانت قائمةً على إعادة تعريف الدين في المجال العام بدلًا من المواجهة المباشرة معه.

في الفصل الأول من هذا الكتاب يعرض نور الله أردش فرضية الكتاب وتساؤلاته، ثم يبدأ في الفصل الثاني بتقديم تاريخ مختصر عن عملية التحديث في الشرق الأوسط مع فحص للوثائق القانونية وإجراءات الإصلاح والمناقشات المتعلقة بالقوانين، كما يقدم دراسةً لتحول الخطاب الإسلامي في المجال العثماني العام، وتشمل هذه الدراسة تفسيرًا للتفاعل بين عملية العلمنة والصحافة وتحليلًا خِطابيًا لمجموعة من المفكرين لرصد كيف تطور خطابهم مع تحول الدولة في الإمبراطورية، كما أنه يركز بصفة خاصة على تحليل بعض خطابات ضياء كوك ألب ١٨٧٦م: ١٩٢٤م التي تمثل توليفًا خاصًا من النظرية الاجتماعية العلمانية والخطاب الإسلامي الشرعي.

أما الفصل الثالث فهو بمثابة تمهيد لمناقشة المؤلف موضوع الخلافة على وجه التحديد. فيبدأ هذا الفصل بتاريخ موجز عن الخلافة، مع التركيز على المرحلة العثمانية تحديدًا. ثم يقدم وصفًا لثلاث مجموعات فاعلة في تلك الفترة والاستراتيجيات الرئيسة التي استخدموها في خطاباتهم. ويقدم هذا الفصل كذلك السياق الخِطابي للصراع بين هذه المجموعات بالتركيز على الاستراتيجيات الخطابية المشتركة التي استخدمتها المجموعات الثلاثة على نحو متكرر، وهنا يتعرض نور الله أردش إلى ثلاث استراتيجيات رئيسة: الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية)، والاستشهاد بالتاريخ الإسلامي (الأول)، وحذف الأدلة المتعارضة. ويهدف هذا الفصل إلى إثبات أن المجموعات الثلاث كانت تستخدم أحيانًا الاستراتيجيات والأساليب نفسها رغم أهدافها السياسية المتصارعة.

أما الفصول الثلاثة التالية فقد نظمها المؤلف على نحو يحلل فيه – عبر المنهج المقارن – صراعات السلطة بين المجموعات الثلاث في بعض الفترات الزمنية المختلفة وداخل العديد من المواقع الجغرافية. يدرس الفصل الرابع الصراع على الخلافة والدولة بين الحداثيين والأصوليين؛ أي النخبة البيروقراطية (العلمانية) في مقابل المؤسسة الدينية التي تشمل القصر في مركز الخلافة (تركيا)، أثناء السنوات الأولى للعصر الدستوري الثاني ١٩٠٨م: ١٩١٦م، ويحلل – على وجه التحديد – حالتين: ضعف سلطة الخليفة مع التحولات القانونية المحددة التي تبعتْ ثورة الشباب الأتراك في ١٩٠٨م، وكذلك ضعف شخصية شيخ الإسلام (الشخصية الدينية للخليفة)،

وهاتان الحالتان هما حجرا الزاوية في التحول الأول للخلافة العثمانية. وأما الفصل الخامس فيخصصه المؤلف لدراسة محيط الخلافة فيدرس الصراع السياسي والأيديولوجي بين مؤيدي الخلافة العثمانية، مثل الإسلاميين الأصوليين والإسلاميين الحداثيين، والمجموعات المناهضة للخلافة أي القوميين العرب الذين تساندهم القوى الأوروبية. ووفقًا لما ذكرنا من قبلُ؛ فقد تحدد هذا الصراع – بصورة مكثفة – إبانَ الحرب العالمية الأولى، وما صاحب ذلك من مخططات فرنسية وبريطانية تستهدف تعيين خلفاء تابعينَ لهم في الجزيرة العربية وشمال غرب إفريقيا. كما يحلل هذا الفصل حالتين مهمتين: المشروع الفرنسي (للخلافة المغربية) والمشروع البريطاني (للخلافة العربية). ثم يعود الفصل السادس إلى مركز الخلافة ليدرسَ الصراع بين الإسلاميين الحداثيين والعلمانيين بقيادة مصطفى كمال الرئيس الأول للجمهورية التركية. كما يخصص هذا الفصل قسمًا منه لدراسة حالتين على وجه التحديد: إلغاء الملكية العثمانية ١٩٢٢م، وإلغاء الخلافة ذاتها ١٩٢٤م الذي ثبت أنه أمر مصيري بالنسبة لعلمنة النظام السياسي في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى. كما يكشف هذا الفصل كذلك عن التوظيف العلماني الكبير للخطاب الإسلامي، على نطاق واسع، من أجل تدمير هاتين المؤسستين. مما مهد الطريق لإصلاحات علمانية جذرية أخرى ظلت حاضرةً في النظام التركي حتى يومنا الحالي. يختتم الكتاب فصوله بفصل ختامي يعرض فيه المؤلف الحجج النظرية والتجريبية الرئيسة التي أقام عليها أطروحته ويقدم بعض الاقتراحات التي تستدعي المزيد من البحث.

أخيرًا تهدف هذه الدراسة القيمة الفريدة في موضوعها، إلى الإسهام في فهم طبيعة العلمنة (وإن شئت فقل التحديث) في الشرق الأوسط. وهي لا ترى في الإسلام مفهومًا جامدًا وكتلةً منغلقةً على ذاتها تقف على طرف نقيض مع العلمانية، بل إنها بخلاف ذلك توضح – عبر تحليلها للتجربة العثمانية – أن الإسلام دين متحرك في الفهم وفي خطوط الممارسة، وكذلك الأمر بالنسبة للعلمانية والحداثة. ولذلك فليس من المستغرَب أن نجد أثرًا لبعض المفردات المحسوبة على العلمانية أو الحداثة داخل الإسلام نفسه، وإن لم تتسم باسم العلمانية والحداثة، كما أنه ليس من المستغرب أن نجد لبعض المفردات والعناصر اللصيقة بالإسلام أشباهًا ونظائرَ في فضاء العلمانية والحداثة وإنْ لم تَتَسَمَّ باسمه.

د. بدر الدين مصطفى

شكر وعرفان

لقد أنجزت هذا الكتاب في أربع مؤسسات مختلفة: قسم علم الاجتماع بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجليس ومركز الدراسات الأوروبية والأورو آسيوية وجامعة إسطنبول شهير ومؤسسة العلوم والفنون في إسطنبول بتركيا؛ لذا أتقدم بالشكر لأعضاء هيئة التدريس بكل منها على ما قدموه لي من دعم. ففي المراحل الأولى لمشروعي هذا قدم مستشاراي الأكاديميان بجامعة كاليفورنيا في لوس أنجليس مايكل مان وجيل كليجمان عونًا ودعمًا كبيرًا لي، ولست أشكر لهما توجيههما في عملية البحث وكتابة الأطروحة فحسب، بل أشكر لهما تعاونهما معي أثناء دراستي العليا في الجامعة بوجه عام. ويجب عليّ كذلك أن أذكر أندرياس ويمر وجابريل بيتربرج عضوَي اللجنة الآخرين اللذين قدما تعليقات واقتراحات مفيدةً لمشروعي هذا.

لقد أنجزت معظم البحث الخاص بمشروعي في تركيا حيث أعانني بعض الزملاء، وأود أن أشكر – على وجه الخصوص – إسماعيل كارا وسامي إردم؛ إذ فتحا لي سجلاتهما الخاصة. كما أشكر كذلك علي أكيليدز وسعاد ميرت أوجلو وبهاء الدين أوز تونجاي؛ إذ سمحوا لي بنشر بعض الصور الموجودة في سجلاتهم. وأود كذلك أن أشكر زملائي هيزير إم. كوسي وجوخان سيتنسايا وعبد الحميد كيرميزي، وكذلك مراجِعي روتليدج، الذين لا أعرفهم، على قراءتهم المخطوطة والتعليق عليها. وأخيرًا وليس بآخر أود أن أذكر زوجتي أسومان أردك وأصدقائي الآخرين في لوس أنجليس وإسطنبول الذين كان دعمهم الاجتماعي الكريم عونًا كبيرًا لي، وأتقدم لهم كذلك بالشكر والتقدير.

المقدمة

يدرس هذا الكتاب عملية العلمنة في الشرق الأوسط في بداية القرن العشرين، من خلال تحليل المناقشات التي دارت حول تحولات الخلافة الإسلامية وإلغائها. فيقول: إن العلاقة بين الإسلام والعلمنة كانت علاقة توافقية، وليست مجرد صراع ومواجهة، لأن الإسلام كان أهم مصدر تشريعي لعملية التحديث في الشرق الأوسط. يستخدم الكتاب المنهج التاريخي المقارن ليدرس كيف تحولت الخلافة في البداية إلى مؤسسة (روحانية) وكيف ألغاها العلمانيون في سنة ١٩٢٤م، يعتمد الكتاب على بعض المصادر الثانوية والأولية (الوثائق الرسمية وسجلات البرلمان والخطابات السياسية والدوريات وكتابات المفكرين) المتعلقة بالخلافة وعملية التحديث السياسي الكبرى في كل من (المركز: تركيا)، و(المحيط: شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا والهند)، ويكشف الكتاب كذلك - باستخدام منهج تحليل الخطاب - أن كل الفاعلين، ممن يمثلون العديد من الجماعات المختلفة وممن انخرطوا في المناقشات الدائرة، مثل: (الأصوليين) و(الحداثيين) و(العلمانيين)، قد وظفوا خطابًا إسلاميًا مماثلًا من خلال مجموعة من (الاستراتيجيات الخِطابية)، و(الأساليب الخطابية) لإضفاء طابع الشرعية على مواقفهم الأيديولوجية السياسية. ويبين الكتاب كذلك كيف أسهمَ الإسلاميون والعلمانيون في علمنة هذا الخِطاب الإسلامي أثناء تلك الفترة. وهكذا فإن الكتاب يحاول أن يظهر التفاعل القائم بين الخِطاب والحدث، عن طريق دراسة الخطاب الإسلامي الذي سعى إلى تشكيل التطورات السياسية والعسكرية في الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسعَ عشرَ وبداية القرن العشرين وتَشَكَّلَ من خلالها.

الفصل الأول

الإسلام والسياسة والعلمنة

ما من سلطة دون بشر

وما من بشر دون مال

وما من مال دون تثقيف

وما من تثقيف دون عدالة وحكم رشيد

"دائرة العدالة"[١٥].

في عام ١٩٩٨م حُوكِمَ رئيس الوزراء التركي الحالي رجب طيب أردوغان، وأُدِينَ بتهمة إثارة الكراهية الدينية. وقد حُكِمَ عليه بالسجن لمدة عشرةِ أشهر قضى أربعةً منها بين شهري مارس ويوليو من عام ١٩٩٩م، بالإضافة إلى منعه من ممارسة السياسة. مما أدى إلى تأخير توليه السلطة في عام ٢٠٠٤م، وكان سبب اعتقاله تلاوته لقصيدة عنوانها "صلاة الجندي"، وذلك في الثاني عشر من ديسمبر عام ١٩٩٧م في اجتماع عام في سيرت بجنوب شرق تركيا. كانت القصيدة لشاعر ومفكر معروف هو ضياء كوك ألب الذي كان مؤيدًا للعلمانية الكمالية الأولى. وقد تضمنت هذه القصيدة الأبيات الآتية:

١٥ إن (دائرة العدل) أو (دائرة المساواة)؛ قول شهير ترجع أصوله إلى الحضارات القديمة في بلاد الرافدين ومصر، وهو موجود في أدب الحكمة الإسلامية الذي يؤكد الترابط بين القيم والقوانين السياسية والاقتصادية والشرعية والأخلاقية، وهو في حد ذاته يمثل نموذجًا لتحقيق (مجتمع عادل)، وكذلك الاستقرار السياسي، ولهذا القول روايات مختلفة تُنسَبُ إلى مفكرين ورجال دولة كثيرين من **أرسطو** إلى **نوشيروان**، وعادة ما يظهر في صورة دائرة بلا بداية أو نهاية، وقد أثر هذا النموذج بصورة بالغة على الفكر السياسي الإسلامي، ومنه البيئة العثمانية (انظر مثلًا: ابن خلدون، ١٩٥٨م، ١: ٨٠ : ٨٢، انظر: ليندا ت. دارلينج ٢٠٠٢م من أجل المناقشة بشأن استخدامات ما قبل العثمانيين للدائرة)، و(دائرة المساواة) العثمانية كما نقلها عالم القرن السادس عشر **كينا ليزاده** ٢٠٠٧م تسير على النحو الآتي:

Adldir mucib-i salah-ı cihan
Cihan bir bağdır divarı devlet
Devletin nazımı şeriattır
Şeriata olamaz hiç haris illa mülk
Mülk zabt eylemez illa leşker
Leşkeri cem edemez illa mal
Malı kesb eyleyen raiyettir
Raiyeti kul eder padişah-ı aleme adl
Adldir mucib-i salah-ı cihan . . .

المساجد ثكناتنا

والقباب خوذاتنا

والمآذن رماحنا

والمؤمنون جندنا

(كوك ألب ١٩١٢م)

وعلى الرغم من أن هذه السطور لم ترد في قصيدة كوك ألب الأصلية – وفقًا لبعض المؤرخين – (ديفسن ٢٠٠٦م)، فإن الإسلام لا يزال هو الموضوع المهيمن على بقية القصيدة. هذه القصة المتعلقة بمحاولة المؤسسة العلمانية التركية – التي فشلت أخيرًا – لفرض الحظر على سياسي إسلامي (هو نفسه يسمي حزبه "الديمقراطي المحافظ") تلا قصيدةً كتبها مؤيد بارز للعلمانية في تركيا ربما تُبيِّن كيف يمكن أن تصير العلاقة بين الدين والسياسة محيرةً في مجتمع إسلامي، ويفحص هذا الكتاب العلاقة المعقدة والمتناقضة بين الإسلام والعلمانية من جانب، وعملية التجديد الشاملة في الشرق الأوسط من جانب آخر، مع تركيز خاص على الربع الأول من القرن العشرين، كما يتناول أهم مؤسسة سياسية في الإسلام وهي الخلافة وزوالها بوصفها موقعًا حاسمًا لدراسة التعقيد بشأن العلاقة بين الإسلام والحداثة.

يقول آلان تايلور: إن الإسلام بالنسبة لتركيا يعني أكثر من مجرد مذهب، بل أكثر من مجرد اعتقاد أو عقيدة خاصة، فهو كذلك ثقافة وإطار مؤسسي يحكم كل مظاهر العلاقات الخاصة بين الأشخاص (١٩٨٨م، ص٣٢) وهذه الدراسة قائمة على افتراض أن ما لاحظه تايلور قرب نهاية القرن العشرين بشأن الإسلام المعاصر في تركيا كان كذلك حقيقيًا (وربما أكثر) بالنسبة لتركيا والشرق الأوسط الشامل في بداية القرن العشرين، لذا فإن موضوع نقاش هذه الدراسة هو أن العلاقة بين الإسلام والعلمانية في الشرق الأوسط كانت علاقة توفيق أكثر من كونها علاقة مواجهة في خضم عملية التجديد التي بدأت في أواخر القرن الثامن عشر.

ومن ثم فإن دراستي هي – إلى حد ما – نقد لفكرة التعارض الأساسي بين الإسلام والحداثة، ومن بين النظريات الحديثة المبنية على هذا الافتراض المتفرع، هناك الأطروحة الشائنة المتعلقة بتصادم الحضارات التي صاغها في البداية صامويل هنتينجون في عام ١٩٩٣م، ثم تلقاها بحماس بعض المفكرين المحافظين الجدد مثل برنارد لويس، وكثير من السياسيين المتشددين في الولايات المتحدة وأوروبا كذلك، وقد تشكل – وفقًا لتطبيق أحدث

للأطروحة - الغضب الإسلامي ضد الغرب من خلال الصراع الطويل بين الحضارة المسيحية الديمقراطية التقدمية والحضارة الإسلامية الرجعية الاستبدادية (بي - لويس، ص٢٠٠٢)، وهذه النظرة قائمة على الافتراض الأساسي (والخاطئ) بأن هناك صورة واحدة فقط للحداثة، وأن الإسلام والحداثة وجهتا نظر ونمطا حياة متعارضان ومنفصلان، ويجادل في أن إخفاق الإسلام في التوفيق بين الاثنين قد أدى إلى التصادم بين الغرب والإسلام، ويرى لويس أن الحضارة الغربية صنعت الحداثة إبان القرون الثلاثة الماضية فنبذتها الحضارة الإسلامية في البداية بسبب طبيعتها المسيحية، ثم عجزت عن أن تباريها على الرغم من الاعتراف بتفوقها؛ مما أفضى إلى السير على نحو خاطئ في المجتمع الإسلامي.

إن دراسة لويس حول الحداثة التركية ١٩٦١م تقدم كذلك سردًا للصراع الجوهري بين مؤيدي التحرر الغربيين ومعارضي الغرب الأصوليين. وقد تناولت كذلك وجهة النظر التاريخية التركية هذا السرد الفكري على الرغم من أن وجهة النظر هذه لا تقبل تأكيده استمرارية الحداثة العثمانية والتركية، ومما يثير العجب أن فكرة لويس حول الصراع الأبدي بين الإسلام والغرب قد قبلها مفكرون مسلمون كثيرون أثناء القرن العشرين، مثلما يعلق إيدن قائلًا:

كان هناك الكثير من المفكرين الإسلاميين الذين رأوا أن العلاقة مع الحضارة الغربية مجرد مباراة عقيمة للصراع والمنافسة، لكنَّ التوافق المتعلق بنموذج تصادم الحضارات الذي يشترك فيه الإسلاميون من جهة والعلماء الغربيون من جهة أخرى هو دليل على التداول العالمي للأفكار والآثار المتبادلة أكثر من الواقعية الفعلية للصراع الحضاري.

إن العالم الإسلامي متسع بما يكفي لاحتواء حالات من الصراع والتعاون بين المؤسسات الإسلامية والغربية، والمدخل إلى تصادم الحضارات يفقد كثيرًا من قوته التفسيرية في مواجهة بعض التطورات الحديثة والنماذج المثالية (مثل: تركيا وماليزيا)؛ حيث يبدو الإسلام منسجمًا مع الحداثة والديمقراطية. والغرض من هذه الدراسة هو تسليط الضوء على الخلفية التاريخية لهذا الموقف التوفيقي الذي ربما يساعد على فهم القضايا الخلافية في العالم الإسلامي وكذلك المشكلات المحتملة التي يمكن أن تواجهها جاليات الشتات الإسلامية في الولايات المتحدة وأوروبا.

توطين العلمانية في السياق الشرق أوسطي:

يقول عالم الاجتماع جوزيه كازانوفا José Casanova في دراسته حول الإحياء العالمي للدِّين خلال القرن العشرين: من المحتمل أن تستمر الأديان في أداء بعض الأدوار المهمة

العامة في البناء الحالي للعالم الحديث، مما يلزمنا بإعادة التفكير بشكل منهجي في العلاقة بين الدين والحداثة، والأهم من ذلك الأدوار الممكنة التي قد تقوم بها الأديان في المجال العام للمجتمعات الحديثة (كازانوفا ١٩٩٤م، ص٦).

ووفقًا لهذا المنطق تحاول هذه الدراسة نظرَ السؤال الآتي -الأساسي الذي يبدو متناقضًا: ما الدور الذي لعبه الإسلام في حداثة الشرق الأوسط؟ وعلى وجه الخصوص كيف صاحبت الأسلمة الخطابية العلمنة المؤسسية أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين؟ إن الافتراض الأساسي لهذه الدراسة هو أن الاستخدام المكثف للخطاب الإسلامي من أجل إضفاء الشرعية على المشروعات العلمانية أظهر محتوى العلمانية واتجاهها بوصفها جزءًا مهمًّا من عملية الحداثة الشاملة كما وضحه تحول الخلافة وإلغاؤها في هذه الفترة، وعلى الرغم من أن العلمانية كانت تُفرَضُ عادةً بوصفها مواجهةً بين الدين والسياسة؛ فإنها لم تتخذ صورة الهجوم الصريح على الإسلام في الشرق الأوسط لمدة طويلة. وبدلًا من ذلك فإننا نلاحظ لجوء الجهات السياسية الفعالة غالبًا إلى الإسلام بوصفه الإطار الرئيس للثقافة السياسية والمصدر الوحيد لاكتساب الشرعية، كما نلاحظ اعتمادهم على خطاب طاعة الله وأولي الأمر وإنقاذ الإسلام، ولذا يبدو أن الحداثة في الشرق الأوسط كانت تتضمن نوعًا مختلفًا من العلمانية التي كانت قائمةً على إعادة تعريف الدين في المجال العام بدلًا من المواجهة المباشرة معه.

لا يزال الإسلام حاضرًا بقوة في الحياة الاجتماعية بدرجة لا تدع مجالًا لتحديه صراحةً، ولا يزال الخطاب العلماني المهيمن في المجال العام متشابهًا[١٦]؛ إذ يدعي ذلك الخطاب حماية مصداقية الدين من السياسة الفاسدة، وإذا ركزنا على كل من عملية الحداثة الشاملة وعملية تحول الخلافة - وهي أهم مؤسسة سياسية في الإسلام - أثناء الفترة من ١٩٠٨م: ١٩٢٤م، فإننا نأمل أن تسهم هذه الدراسة في فهم الظروف السياسية الحالية وكذلك الماضية في العالم الإسلامي، ولا سيَّما الدور الذي قام به الدين في الحياة السياسية، وسوف تسهم كذلك في الدراسات القائمة حول الحداثات المتعددة أو البديلة (ايزنشتات ٢٠٠٠م، تايلور ٢٠٠١م، جوانكار ٢٠٠١م) بإثبات أن حداثة الشرق الأوسط لم يكن عليها اتباع النموذج الذي حدث

---

١٦ من المهم أن نؤكد هنا أن هذا الطرح يبدو من الأمور المختلف عليها الآن، خاصة مع التطورات التي حدثت في المنطقة العربية بعد فشل الحراك الشعبي عقب اندلاعه في تونس عام ٢٠١٠م، وفي البلدان الأخرى التي حدث فيها، إضافة إلى النتائج التي تمخضت عنها الحالة السورية، مع القضاء (شبه التام) على تنظيم داعش. من جهة أخرى ثمة تحولات ثقافية كبرى في منطقة شبه الجزيرة العربية تشكك في هذا الطرح الذي يتبناه الكاتب (المراجع).

في أوروبا الغربية، وذلك ما يوضحه الربيع العربي المستمر حتى كتابة هذا النص. كما أنها تقدم نقدًا للنظرة الاجتماعية التقليدية فيما يتعلق بتطور الحداثة كما تبناها ماركس ودور كايم وفيبر الذين افترضوا جميعًا أن الصور المؤسسية الثقافية الأساسية التي أبدعتها الحداثة الغربية سوف تسيطر على كل المجتمعات الحديثة، ومع اتساع الحداثة سوف تنتشر في كل أنحاء العالم (ايزنشتات ٢٠٠٠م، ص١، انظر كذلك: ديلانتي ٢٠٠٦م).

إن السؤال المنبثق عن هذا البحث يأتي من محاولة فهم خصائص الحداثة في الشرق الأوسط في أواخر العهد العثماني وهي فترة تميزت بسلسلة من التطورات الاجتماعية الاقتصادية السياسية التدريجية، بل المهمة إلى حد بعيد، ويرى كثير من المؤيدين والمعارضين للحداثة على حد سواء أن تلك التغيرات أظهرت تحولًا حضاريًا لا يزال مستمرًا اليوم، إذن كيف حدث هذا التغير الهائل في تلك الفترة؟ هل كان مجرد نسخة مطابقة لما حدث في المجتمعات الغربية كما يرى باحثو الحداثة على اختلافهم بالرغم من وجود الإسلام قوةً اجتماعيةً وسياسيةً بارزةً؟ أم كان عمليةً جدليةً من الخلافات السياسية الفكرية بموازاة التطورات الاقتصادية العسكرية؟ وبوجه خاص ما الدور الذي قام به الإسلام في تلك الفترة ذات التغير الاجتماعي الهائل؟ إذن سؤال البحث الذي ذكر آنفًا هو: كيف ولماذا رافقت الأسلمة المنطقية العلمانية المؤسسية؟ إن هذا البحث يحاول أن يفسر تلك الظاهرة المثيرة التي ميزت الصراع العظيم بين الإسلاميين والعلمانيين في الربع الأول من القرن العشرين، وأفترض أن الأسباب الرئيسة لسيطرة الخطاب الإسلامي تشمل:

– الاهتمام الأساسي بالشرعية مِنْ قِبَلِ جهات فعالة مختلفة.

– دور الإسلام الحاسم في التعبئة الاجتماعية مع محاولة تجنب العلمانيين النقد مِنْ قِبَلِ الجهات الإسلامية الفعالة.

– الافتقار إلى لغة بديلة وإطار يشمل محاولات الإصلاح في مجتمع مسلم (مثل: الحركة القومية العلمانية أو حركة الطبقة العاملة الراديكالية أو حركة الفلاحين).

إن الأسئلة المحددة لهذه الدراسة التي تشكل المجموعات الجزئية لسؤال بحثيَ الرئيس، تشمل ما يأتي:

– هل يمكننا أن نتحدث عن التغير من خلال تطور هذا الخطاب؟ وبعبارة أخرى: ما الصور التي اتخذها نتيجةً لتفاعله مع التطورات الاجتماعية السياسية المختلفة في النطاقات الجغرافية المؤسسية المختلفة وفي أوقات مختلفة؟ (كما في مركز الخلافة في مقابل محيطها).

- إذن ما المعاني المتضمنة بشأن المقارنات الزمنية والمكانية للتفاعل بين الخطاب الإسلامي والعلمانية في العالم الإسلامي؟

- ما المناصب التي تشغلها الجماعات الاجتماعية فيما يتعلق بالدين والسياسة أثناء تلك الفترة؟ وكيف أثرت الأهداف الاجتماعية والسياسية للجهات الفعالة والمفكرين على مناصبهم الشخصية؟

- أخيرًا، هل كان الخطاب المتعلق بإنقاذ الإسلام والدولة من خلال سلسلة من الإصلاحات حجةً حقيقيةً أو خطةً مستخدمةً بشكل ذي دور فعال مِنْ قِبَلِ جهات فعالة مختلفة لتطبيق جدول أعمالهم السياسي؟

يتناول بحثي الخلافة بوصفها قضيةً خاصةً به، ويركز على المناظرات التي أُجرِيَتْ حولها أثناء تحولها وزوالها، وذاك ركن أساسي حاسم في العملية العلمانية الرئيسة في عهد ما بعد الملكية الدستورية ١٩٠٨م : ١٩٢٤م، وهي فترة كان التغير الاجتماعي والسياسي فيها على أشده، وأفترض أن تطور العلمانية في الشرق الأوسط له طابع مميز إذ لا يترتب عليه غالبًا الصراع بين الدين والسياسة، مما ينعكس في الخطاب السائد بين النخبة السياسية والفكرية، وهناك مثال واضح على هذا الخطاب يقدمه عبد الله سيفدت وهو مفكر علماني رائد في أواخر العهد العثماني، وقد كَتبَ في ١٩٠٥م إن: المسلمين يمكن أنْ يتقبلوا إنجازات الحضارة إنْ هي أتت فقط من مصدر إسلامي ونحن قد أخذنا على عاتقنا ضخ دماء جديدة في الوعاء الإسلامي، لذا علينا أن نجد المبادئ التقدمية التي توجد في الإسلام بوفرة (مقتبس من هانيو جلو ١٩٨١م، ص١٣١)[١٧].

لقد كان هذا هو الخطاب المشترك في الخطط السياسية الرئيسة قبل قيام الجمهورية التركية في عام ١٩٢٣م وبعده، والجهات السياسية الفعالة الرئيسة في هاتين الفترتين، وهما: لجنة الاتحاد والتقدم التي كانت تمثل النخبة الحاكمة في العقد الأخير من الإمبراطورية العثمانية ١٩٠٨م:١٩١٨م، والزعماء القوميون العرب مثل الملك حسين ملك الحجاز والملك

---

١٧ إن عنوان الدورية – اجتهاد – حيث كتب هذا ونشره جودت نفسه، والذي قال فيها إنه مصطلح مستمد من الفقه الإسلامي، ونقصد به "تطبيق المبادئ الإسلامية على المواقف الجديدة عن طريق الإقناع"، كما انه أصبح أحد المفاهيم المهمة التي يستخدمها – على نطاق واسع في تلك الفترة – المفكرون "العلمانيون" والإسلاميون؛ لتسويغ مواقفهم الخاصة فيما يتعلق بدور الإسلام في المجال العام، انظر : إردم، ٢٠٠٣م، ومن أجل دراسة الحركة الاشتراكية الصعبة إلى حد ما في ذلك الوقت، انظر : تونجاي، ١٩٦٧م.

فؤاد ملك مصر وكذلك حزب الشعب الجمهوري في تركيا الذي يتزعمه كمال أتاتورك الذي أسس الجمهورية وحكمها لمدة ثلاثة عقود، كل هؤلاء كانوا يتنافسون فيما بينهم (بل كانوا أعداءً) لكنهم كانوا يتفقون على صياغة خطاب إسلامي متشابه إذ كان لديهم هدف واحد مشترك وهو تحديث كل من الدولة والمجتمع، وبهذا المعنى كانت هناك استمرارية أكثر للتمزق بخلاف ما يحتفظ به التدوين التاريخي القائم على نظرية الحداثة زمنيًا (من الفترة العثمانية وما بعدها) وجغرافيًا (في كل من مركز الخلافة ومحيطها)، وعلى الرغم من أن هؤلاء المحدثين المتنافسين تولوا السلطة في أوقات مختلفة وأماكن مختلفة كذلك فإنهم جميعًا قد سوغوا إصلاحاتهم العلمانية بالإشارة إلى خطاب يخدم الإسلام الحقيقي ويحميه.

ومن ثم فإن السياسة العلمانية التي كانت تهدف إلى الحداثة لم تكن بالضرورة قائمةً ضد الإسلام في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وعلى الجانب الآخر فقد ثبت أن الخلافة مؤسسة مهمة، وينبغي حين أتعامل معها في هذه الفترة أو أركز على عملية أفولها أن أدرس العلاقة بين ما يسميه مان ١٩٨٦م السلطتين الفكرية والسياسية معتبرًا كليهما مجموعتين مستقلتين - بل متبادلتين - من علاقات السلطة لأطبقهما على قضية الشرق الأوسط الإسلامي، وإذا أكدنا أهمية الخلافة على السياسة الإسلامية فإنها تمثل نافذةً يمكن للمرء أن يفحص من خلالها عمليات العلمانية والحداثة الواسعة في الشرق الأوسط، وهكذا فإن فحصي هو نقد للدراسات - وبخاصة في العلم السياسي - التي تقلل من أهمية الدين فيما يتعلق بالتطور السياسي في المنطقة (انظر مثلًا: بركس ١٩٩٨م، لي ٢٠٠٩م).

التوفيق بين السياسة والدين:

إن مفهوم الخلافة يكمن في قلب الفلسفة السياسية في الإسلام، ومن المعلوم أن الإسلام والسياسة لَيْسَا مجالين منفصلين في النظرية السياسية الإسلامية التي هي بالفعل فرع من الفقه الذي يشمل كلًا من أصول الدين والشريعة، وهكذا فإن الإسلام يجسد ما سماه دونالد سميث (١٩٧٠م: ١٣) "النموذج الأساسي للنظام الديني السياسي حيث اندماج العمليات الدينية والسياسية في هيئة واحدة بخلاف المسيحية التي تتسم بفصل كل من السلطتين (أي نموذج الكنيسة).

هناك ثلاثة براهين متداخلة بشأن عدم إمكانية فصل الدين عن السياسة في الفلسفة السياسية الإسلامية (انظر: دافيو توجلو ١٩٩٤ أ، ص٩٨: ١٠٥):

أولًا: البرهان فوق التاريخي القائم على التطابق بين علم الوجود الذي يجعل الله محور التفكير وبين السياسة إذ يعتبر أن التنظيم السياسي في المجتمع هو انعكاس للمبدأ الوجودي الرئيس في الإسلام وهو مبدأ تمييز المستويات الوجودية القائمة على مفهوم التوحيد (توحيد الله) الذي يتضمن هيمنة الله المطلقة فوق البشر، وعلاوةً على ذلك فإن الفصل الواضح بين ملكوت الله وعالم البشر يمنع ظهور أي مؤسسة وسيطة (أي الكنيسة) في الإسلام حتى النبي محمد - بخلاف المسيح عيسى في المسيحية - هو مجرد إنسان ليس له سلطة النفاذ إلى ملكوت الله، ومن خلال هذا الإطار فإن التنظيم السياسي للعلاقات بين البشر يقال عنه إنه انعكاس للميثاق فوق التاريخي الأَوَّلِيّ بين الله والبشر، حيث أعلن البشر طاعتهم لله دون قيد، واستخدامات كلمة خليفة [سورة البقرة: الآية ٣٠] في القرآن تعزز هذه الصورة حيث يسمى آدم الإنسان والنبي الأول، وكذلك الملك داود نبيًا للمسلمين وخليفة الله، [سورة البقرة: الآية ٣٠] [سورة ص: الآية ٢٦]، ويُفَسَّرُ الاستخدام الأول على أنه إشارة إلى منزلة آدم الوجودية - بل منزلة كل البشر على اختلافهم وتنوعهم - بالنسبة لله؛ أي كونه عبدًا لله. ومن الناحية الأخرى يُفَسَّرُ الاستخدام الثاني عادةً على أنه لقب اجتماعي سياسي، أي الملك الذي يحكم باسم الله (انظر: القاضي [١٩٨٨م، ص٣٩٨ : ٤٠٢] من أجل مَعَانٍ مختلفة للفظ)، ومن ثَم فإن المجالين الدلاليين اللذين ينتمي إليهما اللفظ يمزجهما العلماءُ المسلمون مما يوجد توازيًا بين المعنى الديني والمعنى الدنيوي.

ثانيًا: يقوم البرهان المنطقي على أساس التشابه بين علم الكونيات والكائن الحي (الجسم الإنساني) والسياسة، وقد طور فيلسوفا الإسلام المتميزان الفارابي وابن رشد هذه النظرة بصفة خاصة التي تَرى تنظيم الحكم في الدولة المثالية انعكاسًا للنظام الكوني السماوي الذي تحكمه العدالة الإلهية المطلقة، فمثلما يدير القلب عمليات الجسم الإنساني فإن الحاكم المقسِطَ (الخليفة) ينسق شئون الأمة الإسلامية، وبالإضافة إلى حماية الدين فإن هذه هي الوظيفة الرئيسة للحاكم، وهكذا ينعكس التنظيم الهرمي للكون - القائم على النظام السماوي - في الهيئة الاجتماعية كما في الجسم الإنساني.

أخيرًا، يعلن البرهان التاريخي عن افتراض واسع الانتشار فيما يتعلق بالطبيعة البشرية فيما بين العلماء، وهي الحاجة والميل الطبيعي نحو التعاون بين البشر، وقد أظهر كل من الفارابي والطوسي بكل وضوح - هذا البرهان الذي يرى أن أصول نظام الحكم تكمن في التعاون الاجتماعي بين الأفراد، وضرورة السلطة السياسية، كما أن افتراض الطبيعة الإنسانية وعلاقته بالتنظيم السياسي أمر مشترك بين كل مدارس الفكر في الإسلام (دافيو توجلو ١٩٩٤

أ، ص١٠٢)، وعلاوةً على ذلك فقد فسر التعاون الاجتماعي على أساس الحب أكثر من الاهتمام المتبادل المستمد كذلك من الحب الإلهي - حب الله لخلقه، ومن ثم فإن أصول السلطة السياسية ووظائفها يسوغها العلماء المسلمون بالإشارة إلى العلاقة الوجودية بين الله والبشر، وهي مسقطةٌ على التنظيم الهرمي الدنيوي المتعلق بالنظام الاجتماعي السياسي ومن ثم لا يمكن فصل الدين عن السياسة.

أهمية الخلافة:

إن الفهم الأصولي للخلافة (مثل: الماوردي ١٩٩٤م، التفتازاني ١٩٨٩م) - كما هو مذكور - قائم على وجهة النظر الهرمية لعلم الكونيات والنظرة العالمية التي تمثل السياسة جزءًا منها، ولأن الخليفة نائب عن النبي الذي يمثل الله: لقد قضى الله - جلت قدرته - أن يكون للأمة قائد حفظ من خلاله النيابة عن النبي، كما حمى الدين (الملة) من خلاله وعهد إليه بالسلطة (السياسة) حتَّى تسير الأمور على أساس الدين الصحيح ... وأصبحت الخلافة (الإمامة) المبدأ الذي قامت عليه أسس المجتمع ونُظِّمَتْ به رفاهية المجتمع واستقرت شئون المصالح العامة، وانبثقت عنه الوظائف العامة المحددة (الولايات الخاصة) (الماوردي ١٩٩٤م، ص٣، راجع التفتازاني ١٩٨٩م، انظر: ٢٣٢).

وقد انعكست تلك النظرة على امتداد التاريخ الإسلامي - ما عدا فترة الانقطاع التي سببتها الاجتياحات المنغولية - بل أعلنت بوصفها نوعًا من التقليد التاريخي، ومنه النظام السياسي العثماني (انظر: السنهوري ١٩٢٦م)، لذا فإن زوال الخلافة كان يعني تراجع النظرة التقليدية للنظام الهرمي القائم على الانقياد للحاكم فيما يتعلق بالفلسفة السياسية الإسلامية.

ثانيًا- كانت الخلافة مصدرًا ورمزًا للثقافة السياسية العالمية (وكذلك الآلية السياسية ذاتها) طوال كثير من سنوات التاريخ الإسلامي، ولأول مرة في التاريخ طبقت الخلافة عمليًا صورةً سياسية عالميةً للتوحيد الإبراهيمي في فترة زمنية قصيرة للغاية (يوسيسوي ٢٠٠٧م، ص٨٨: ٩٣)، وعلاوةً على ذلك فإن الامتداد العالمي لهذه الثقافة السياسية والجمالية القائمة على التوحيد تحقق غالبًا بطرق سلمية مثل: التجارة والتبادل الفكري بعد الغزوات العسكرية (فاودن ١٩٩٣م: ١٣٨، لومبارد ٢٠٠٣م، ص١٦١ والصفحات التالية، هودجسن ١٩٧٤م)، كما أن مبادئ الحضارة الإسلامية الكونية والعالمية (والتقاليد الإبراهيمية) مثل العدل - التي صاغت نشوء الخلافة واتساعها تعكسها - بأفضل صورة - الشريعة الإسلامية والفلسفة والفن الإسلاميان كذلك (انظر: يوسيسوي ٢٠٠٧م)، ومن ثم فإن زوالها كان يعني نهاية الثقافة

السياسية المبنية على مثل هذه المبادئ العالمية في العالم الإسلامي.

ثالثًا- إن الخلافة من الأمور المهمة لفهم السياق السياسي الدولي في تلك الفترة؛ إذ كان للقوى الأوروبية - ومنها بريطانيا وفرنسا وإيطاليا وألمانيا - اهتمام بها أثناء حكم عبد الحميد الثاني الذي استمر ثلاثة وثلاثين عامًا ١٨٧٦:١٩٠٩ إذ كانت مسألةً ذات شأن خطير بالنسبة لهم، ولأن أنشطتهم الاستعمارية وقعت في العالم الإسلامي فقد استمر اهتمامهم بالخلافة بين سبعينيات القرن العشرين وبخاصة في الشرق الأوسط العربي، ووفقًا لذلك كانت مهمة تمامًا بالنسبة للقومية العربية الناشئة، وبدعم من بريطانيا - بصفة خاصة - نشأت حركة فكرية سياسية قادها مفكرون أمثال "الكواكبي" و"الأفغاني" و"رشيد رضا" تأييدًا لعودة الخلافة للعرب، وكان الشريف حسين أول قائد سياسي يعبر عن هذا النقاش بأقصى طموح (تايتلبوم ١٩٩٨م، انظر كذلك: الفصل الخامس).

أخيرًا، إن هذه المؤسسة مهمة فيما يتعلق كذلك بفهم السياق السياسي المحلي للإمبراطورية العثمانية؛ فأثناء حكم عبد الحميد الثاني كانت الخلافة هي إحدى القضايا الرئيسة بالنسبة للشباب الأتراك في سعيهم من أجل نظام برلماني، وبعد أن تولوا السلطة في عام ١٩٠٨م كانوا - بصورة نسبية - أقوى من أي جماعة أخرى مهيمنة على الدولة حتى نهاية الحرب العظمى في عام ١٩١٨م، وعلى الرغم من ذلك فإن الخلافة لم تزل مهمةً في محاولاتهم تحديث الدولة والمجتمع (انظر: الفصل الرابع)، وكانت - بعد الحرب - واحدةً من أهم القضايا بالنسبة للحركة القومية وكذلك مشكلة السلطنة، وبعد زوال تلك الأخيرة (السلطنة) في عام ١٩٢٢م، ومع قيام الجمهورية التركية في عام ١٩٢٣م أصبحت أهم مشكلة بالنسبة للنخبة العلمانية في الدولة الجديدة (انظر: الفصل السادس)، وأثناء تلك الفترة كانت كذلك الموضوع الرئيس للمناقشة في الدوائر الفكرية - كما هو مذكور - ليس في إقليم الإمبراطورية فحسب، بل في الخارج كذلك وبخاصة في العواصم الأوروبية مثل لندن وباريس وبرلين وروما وكذلك العواصم الإسلامية.

كانت الخلافة إحدى المتغيرات الحاسمة التي ميزت المراكز السياسية الفكرية النسبية التي يمكن تصنيفها تقريبًا إلى إسلاميين في مقابل العلمانيين (بنصوصها الأصولية والحداثية) بشأن العلاقة بين الدين والسياسة في تلك الفترة، وكما أن المعسكر العلماني لم يتخذ موقفًا ضد الإسلام فإن الإسلاميين لم ينكروا الحاجة إلى الحداثة، وفي الواقع كان الخطاب السائد بينهم هو تلقى العلم والتكنولوجيا من الغرب ونبذ قيمهم الأخلاقية لأن المسلمين ببساطة -

ليسوا في حاجة إليها (وكان هذا التميز في حد ذاته إشارة إلى المستوى الفكري للعلمانية على الرغم من ذلك)، وكما كانت الحال مع الجهات السياسية الفعالة المتورطة في التحول الروسي كانت الحداثة في رأيهم مشكلةً/ضرورةً فنيةً – بصورة أساسية – أي قضية سلطة أكثر من كونها مشكلةً فلسفيةً/وجوديةً، ومن ثم فإن المجموعتين لم تختلفا حولَ عدم وضع الحداثة ضد الدين، بل اختلفتا حولَ الخلافة: هل تُضعَفُ قوتها أولًا ثم تُزال؟ ولما كان المفكرون الإسلاميون راغبين في الحفاظ على بقاء الخلافة – وإن كان ذلك في صور عديدة – (انظر أدناه) كان العلمانيون يحاولون تدميرها وكانوا يصرون دائمًا (حتى عام ١٩٢٤م) – على الرغم من ذلك – على أن هذا لم يكن لإضعاف قوة الإسلام في المجال العام، بل لتعزيزه، حتى أولئك الذين كانوا على أطراف النطاق الفكري السياسي وافقوا على هذا الموقع الأساسي على سبيل المثال، حتى كمال أتاتورك ذاته وهو رئيس تركيا ورائد العلمانية كان يقول في أواخر ١٩٢٣م: "إن ديننا هو أكثر الأديان عقلانيةً وطبيعيةً ولهذا السبب كان هو الدين الآخِرَ، ولكي يكون الدين طبيعيًا يجب أن يتكيف مع العقل والعلم والتكنولوجيا والمنطق، وديننا يتكيف تمامًا مع هذا كله" (مقتبس في بوراك ١٩٦٢م، ص٣٤).

أفترض أن هذا النوع من الخِطاب الإسلامي الذي تستخدمه الجهات العلمانية النشطة (في مقابل الإسلاميين) كان له طابع مفيد؛ إذ كانوا يرون الإسلامَ العقبةَ الرئيسةَ والقوة الرجعية في طريق العلمانية، لكنهم كانوا مجبرِينَ على أن يتبنوا الموقف الإسلامي في خِطاباتهم؛ لأنهم أدركوا أن الإسلام أقوى من أن يُتحَدَّى صراحةً، وأن العلمانية لم تُغرَسْ بعدُ بقوة في المجتمع الشامل فكان عليهم اللجوء إلى هذا الخطاب – كما ذكر آنفًا – لتحقيق الشرعية والتعبئة الاجتماعية، ولسوف أناقش هذه النقطة بالتفصيل في الفصل السادس.

أفترض كذلك أن التغير (المكاني والزماني والتميز داخل المجموعات المذكور آنفًا) في الخطاب فيما يتعلق بالخلافة كان جزءًا من عملية أكثر اتساعًا للعلمانية والأسلمة في المنطقة، وبعبارة أخرى فإن الاختلاف في الخطابات التي تستخدمها جماعات مختلفة كان يعبر (أي يعكس ويعزز ويعيد إنتاج) عن الاختلاف الناشئ على المستوى الوجودي، مثلما كان للعلمانيين – أمثال كوك ألب وأتاتورك علاقة مشكوك فيها مع الإسلام بسبب وجهات نظرهم المختلفة (أي العلمانية نسبيًا) عن الإسلاميين؛ لذا فقد تبنوا الخطاب الفعال، وعلى الجانب الآخر كان الإسلاميون ملتزمين للغاية لأنهم أرادوا استعادة الإسلام وإنقاذه وكذلك الدولة، وعلى الرغم من ذلك لم يَرَ أكثرهم أي صراع بين الإسلام والحداثة، بل اختلفوا في

تصورهم لمستقبل الخلافة؛ لذا فإنني أجادل في أن الإسلام هو الإطار الوحيد الأكثر أهمية لأي مشروع سياسي (علماني أو إسلامي)، ويدخل في ذلك المشروعات المتعلقة بإصلاحات الحداثة، وفي هذا السياق فإن الخلافة هي قضية تسمح لنا بأن نرى أن عملية الحداثة في الشرق الأوسط كانت تشمل التوفيق بين العلمانية والإسلام.

التوفيق بين العلمانية والسياسة الإسلامية:

تقع هذه الدراسة في منطقة تقاطع المناظرات حول العملية العلمانية في علم الاجتماع الديني من جانب، وما يتعلق بالحداثة في الشرق الأوسط في علم الاجتماع التاريخي من الجانب الآخر، ويحتاج المرء إلى أن يبدأ بملاحظة أن العلاقة بين المؤسسات الدنيوية والدينية قد تغيرت عبر التاريخ، وأن مفهوم العلمانية الذي يُتداوَلُ تداولًا واسعَ الانتشار في الدول البروتستانتية مشتق من الكلمة اللاتينية "Saeculum"، ثم صار معناها باللاتينية المسيحية "العالم الدنيوي" (كوكس ١٨: ١٩٦٥م) ومرادفها - "النظام العلماني" الذي يُستخدَمُ على نطاق واسع في العالم المسيحي وفي تركيا - له جذور في اليونانية "Laikos" (العلمانيين) (يوجد التوازي نفسه بين الكلمة الإنجليزية (علماني) والكلمة الفرنسية "Laique"، وتُستخدَمُ "العلمانية"؛ لتدل على العملية التي ينفصل فيها العالم السياسي الدنيوي (الدولة) عن المؤسسة الدينية (الكنيسة)، وذلك ما حدث في أوروبا وأمريكا، وكان جزءًا من عملية الحداثة، وقد مثلت العلاقة بين ما هو دنيوي وما هو ديني مشكلةً مهمةً في داخل التقاليد الغربية المتعلقة بالفكر السياسي وعلم اللاهوت، وكان حل تلك المشكلة في المسيحية الشرقية هو إخضاع الكنيسة للدولة مما أدى إلى وجود كنيسة الدولة في الدول الأرثوذكسية.

وعلى الرغم من أن المسيحية الغربية كانت من قبل تطمح إلى سيطرة شاملة على العديد من السلطات الدنيوية فإنها وجدت الحل أخيرًا في فصل المؤسستين بعد عصر الإصلاح في القرن الخامس عشر، وكانت الصراعات بين الرومان الكاثوليك والبروتستانت على أشدها حول ما يؤدي إلى فصل الدين عن السياسة مثل حروب الدين الفرنسية في القرن السادس عشر وحرب الأعوام الثلاثين (١٦١٨: ١٦٤٨م) التي أدت إلى النظام العلماني الويستفالي في السياسة الدولية في الغرب، ومن الممكن كذلك أن نرى البروتستانتية حركةً نصف علمانية يصحبها إخضاع الدين المتكرر للدولة، لكن الطرق التي كانت يحدث فيها انفصال الدين عن الدولة كانت تتنوع في أنظمة الحكم المختلفة، ففي الدول البروتستانتية المحافظة على التوفيق المؤقت كان الانفصال يحدث بصورة سلمية أكثر من الدول الكاثوليكية، في حين أخذت

العلمانية خلال عمليات الحداثة الواعية في دول كاثوليكية مثل فرنسا وإسبانيا والنمسا صورة انفصال جذري عن الدين مقيدين بذلك سلطة الكنيسة لتقتصر على الأمور الروحية والأمور الدنيوية الأخرى، وكان لدى حركة التنوير فكرة الصراع الصريح ضد سيطرة الكنيسة، حيث كانت الكنيسة تمثل في هذا الصراع صورة الظُّلْمَةِ التي يحيط بها أفكار مثل عدم العقلانية والخرافة والموقف الرجعي وعدم الحرية الفردية (مارتن ١٩٧٨م).

لقد لوحظ انتشار العلمانية الواسع في الغرب، فقدَّرَتِ النظريات الاجتماعية الأصولية المتعلقة بالدين أن الدينَ سوف يتلاشى في حين تنشأ المؤسسات في المجتمع، ويعلق فنك وستارك قائلَيْنِ: "من البداية لقد سلمت العلوم الاجتماعية بأفولِ الدين واختفائه نهائيًا، وربما لم تبلغ أي فرضية في علم الاجتماع حد الاقتراب من القبول العالمي مثل اعتقاد أن الحداثة تحكم على الإيمان بالإخفاق" (١٩٨٨م، ص٤٧)، وعلى الرغم من ذلك فإن انبعاث الدين في الولايات المتحدة خاصةً في الستينيات[18] قد سبب تغيرًا في اتجاه علم الاجتماع المتعلق بالدين الذي كان قائمًا من قبل على النظرية الاجتماعية الأصولية، ويُجسدُ التطوراتِ الحديثةَ في علم الاجتماع المتعلق بالدين اتجاهانِ؛ أولًا: لقد شملا - منذ الستينيات - نقدًا للفهم الاجتماعي الأصولي لفبر، وماركس ودوركايم وبارستر الذي كان مبنيًا على البرامج التفسيرية التطورية، ثانيًا: إنهما يلمحان إلى بزوغ الدراسة الظاهرية للدين (برجر ١٩٦٧م، ولوكمان ١٩٦٦م)، والمناهج الثقافية للدين (بلا ١٩٧٠م، بل ١٩٧٧م، ووثنو ١٩٨٧م) تتماشى مع نشأة علم الاجتماع الثقافي (جيرتس ١٩٦٦م، دوجلاس ١٩٧٠م)، وهذه المناهج الوظيفية الثقافية تحاول أن تعيد تعريفًا أساسيًا اجتماعيًا للدين الذي نجا من آثار العلمانية والحداثة في النصف الثاني من القرن العشرين بخلاف توقعات نظريات الدين الأصولية التطورية.

نظرية العلمنة والغرب:

إن كثيرًا مما كتب عن الدين والعلمانية يفترض فكرة صراع جوهري بين السياسة والدين افتراضًا أساسيًا، وبناءً على هذه النقطة الرئيسة فقد انبثق نموذجان رئيسان في النظرية العلمانية:

---

١٨ كان هناك - من الناحية التاريخية - "صحوات هائلة" في الولايات المتحدة منذ ثلاثينيات القرن الثامن عشر، وربما كنا نمر بصحوة جديدة مع بداية القرن الحادي والعشرين، ولعل الأمر الغريب - والمهم - هذه المرة هو أنها أثرت على السياسة الفيدرالية في ظل إدارة بوش ٢٠٠٠:٢٠٠٨م محدثة نتائج ذات شأن في كل من السياستين الداخلية والخارجية (انظر: واليس ٢٠٠٨م).

أولاً: النموذج الأصولي والأصولي المحدث المذكور آنفاً يحتج بأن أهمية الدين قد تضاءلت في العصور الحديثة كما صرح بذلك إميل دوركايم: "إن كان هناك حقيقة واحدة أكدها التاريخ بما لا يدع مجالاً للشك فهي أن الدين يشمل جزءاً ضئيلاً جداً من الحياة الاجتماعية"، ووجهة النظر تلك تُسمى كذلك الافتراض العلماني، وهي بدورها تشمل متغيرين رئيسيين: الكلاسيكيات تركز على اختفاء الولاء الديني وزواله نتيجةً للحداثة وتطور العلم من ناحية (كومت ١٩٦٩م، سان سيمون ١٩٧٥[١٨٣٢]، فبر ١٩٦٣م، ولسون ١٩٦٦م)، ومن ناحية أخرى تؤكد المناهج الظاهرية الثقافية تراجع الدين واقتصاره على المجال الخاص في المجتمع الحديث (لوكمن ١٩٦٥م، ١٩٤٨م، لوكمان ١٩٦٧م، فن ١٩٧٨م، وبلير ١٩٨٥م، وسميث ٢٠٠٣م)، وتحوله إلى نظريات علمانية (دور كايم ١٩٤٧م، بارسنز ١٩٧٧م، بلا ١٩٧٠م و١٩٧٥م، وجوشيه ١٩٩٧م) أو اقتصاره على المجال الخاص وتحوله في الوقت ذاته (برجر ١٩٦٧م)، والافتراض الأساسي لهذا النموذج هو افتراض التمييز المتزايد بين المؤسسات الدينية والمؤسسات الاجتماعية السياسية الأخرى منذ العصور الوسطى (دوبلير ١٩٨١م، تشاتي ١٩٩١م)، وعلاوةً على ذلك فإن كثيرًا من تلك المناهج تُعرِّفُ الدينَ فقط بمصطلحات مؤسسية متجاهلةً جوانبه (الفردية والوجودية) التي لا تتأثر بالضرورة إلى حد كبير بزوال الدين المؤسسي (دابلر ١٩٧٤م، جلاسنر ١٩٧٧م).

ثانيًا: هناك نقد حديث للنموذج الكلاسيكي والكلاسيكي المحدث من وجهة النظر العقلانية - منهج الاقتصاديات الدينية - يركز على آثار الدين على المستويات الإجمالية للتدين الفردي، ويناقش القول بأن المشاركة الدينية (تقاس بحضور الكنيسة) قد زادت - في الواقع - في العصر الحديث (منذ ثمانينيات القرن الثامن عشر) بسبب السوق الحرة للأديان (غياب التنظيم الحكومي) المنافسة بين الكنائس (الشركات)، وجهود الملتزمين الدينيين وبخاصة في الولايات المتحدة (ستارك وإيانكون ١٩٩٣م، فنك ١٩٩٢م، وفنك وإيانكون ١٩٩٣م، وارنر ١٩٩٣م، فنك ١٩٩٧م، إيانكون م١٩٩٧، ستارك وفنك ٢٠٠٠م، ولنقد هذا النموذج انظر: سبكارد ١٩٩٨م)، وعلاوةً على ذلك وبخلاف وجهة النظر السائدة التي ترى التمدن والتعددية من بين الأسباب الرئيسة لزوال الدين (مثل: دوركايم ١٩٤٧م، برجر ١٩٦٧م) فإن النموذج الاقتصادي يفترض أنه من المحتمل أن يشارك أهل المدن في الدين بنشاط أكثر من القرويين وأن التعددية تسبب ازدياد مستويات الفعالية والمنافسة (فنك وستارك ١٩٤٨م، ص٤١، التوكيد في الأصل).

يرجع السبب في أن النموذجين يصلان إلى نتائج متعارضة إلى تعريفاتهما المختلفة

للعلمانية، فالنموذج الأول يُعرّفها بمصطلحات مؤسسية، في حين يُعرّفها النموذج الثاني بلغة المشاركة الدينية للأفراد، وهكذا فإنهما يمثلان الطابع المتناقض لعلم الاجتماع الخاص بالعلمانية الذي وصفه (بد) بذكاه (١٩٧٣م، ص١١٣)؛ وقد أصبح معناه منتشرًا مثل كثير من المفاهيم المهمة الأخرى في علم الاجتماع - ليخفى أكثر مما يبين - فتُتَّخذُ - مثلًا - كل الكنائس المكتظة في الولايات المتحدة والكنائس الخاوية في إنجلترا دليلًا على وجوده.

يفترض المنهج الأخير أن العصور الوسطى كانت فترةً من الخرافة الشعبية، حيث إن النموذج الأول يفترض أنه عصر من الإيمان العالمي (فنك وستارك ١٩٨٨م، ص٤٧)، ومن ثم أصبحت المجتمعات الغربية - في العصور الحديثة - مسيحيةً على نحو أقل من وجهة النظر الأولى ومسيحية على نحو أكثر من وجهة النظر الثانية، وترى المادة المكتوبة حديثًا - على الرغم من ذلك - أن الدين والخرافة كانا متمازجيْنِ لا متعارضيْنِ في العصور الوسطى، وأن العملية العلمانية - منذ ذلك الحين - قد استلزمت العقلانية، والتميز الفردي للعقيدة المسيحية بدلًا من "تنصير" المجتمع (جورسكي ٢٠٠٠م)، والطريقة التي يقيسون بها درجة العلمانية غالبًا ما تكون غير كافية؛ إذ يركزون بقوة على بعض العوامل مثل التصنيع بوصفه سببًا لتطوير العلمانية، في حين يتجاهلون العوامل الأخرى مثل دور الدولة (كيدي ١٩٩٧م).

وبغض النظر عن مدى اختلاف استنتاجاتهم فيما يتعلق بسلطة المسيحية فإن وجهتي النظر كلتيهما تشتركان في افتراض أن العملية العلمانية قد تضمنت مواجهةً بين الدين والسياسة، في حين لا يوجد فصل واضح بين الدين والسياسة حتى اليوم في العالم غير الغربي، بل في الغرب كذلك (كيدي ١٩٧٧م، ص٢٣ - ٢٤).

يعيد أسد (١٩٩٣م، ص٢٨) إلى الذهن القول بأن الدين بوصفه مجال حياة محدودًا ومنفصلًا عن السياسة والاقتصاد هو بالفعل فكرة علمانية غربية، ووفقًا لرأيه فإن التمييز الحقيقي بين ما هو ديني وما هو علماني يقدمه الأخير: إذن فالعلمانية والدين بالمعنى المخصص هما وجهان لظاهرة واحدة (٢٠٠٢م، ص١٩٣).

علاوةً على ذلك فإن كثيرًا من الدراسات النقدية ضمن نطاق الأدب العلماني تركز على العالم الغربي المسيحي، ولذا فهي محضورة في مجالها، فمثلاً النظرية العامة للعلمنة لمارتن ١٩٧٨م والتي لها نفس توجه ماكس فيبر؛ قد اهتمت بالتغيرات في المناطق المختلفة فيما يتعلق بالطريق المتخذ نحو العلمنة، مما يجعل منها دراسةً بارزةً في الأدبيات، وعلى الرغم من ذلك فإنها تقتضي كذلك افتراض أن العملية العلمانية قد تضمنت - بصورة أساسية -

صراعًا ومواجهةً بين الكنيسة والدولة، وهو يطابق الأنماط العلمانية المختلفة؛ ومنها الأمريكية والبريطانية والفرنسية/ اللاتينية والأمريكية الجنوبية والروسية وكذلك الكالفينية واللوثرية، كما يضع تلك الأنماط بجانب اتجاهات حديثة أخرى مثل التعددية والفردية ومع عناصر علمانية أخرى مثل الكالفينية والتنوير والقومية والهوية الثقافية.

ثمة نظرية أخرى دقيقة متميزة حولَ نشأة العلمانية قدمها تشارلز تايلور ٢٠٠٧م من خلال رده الفلسفي التاريخي المستفيض على (قصص الطرح)، وهي حكايات متعددة في فترة ما بعد التنوير تتعلق بالزوال الجذري العالمي للدين مثل: النظرية العلمانية السائدة، ويفحص تايلور التغير العميق من مجتمع لم يتعرض فيه الإيمان بالله للتحدي إلى المجتمع الحديث، حيث يمثل الإيمان واحدًا من خيارات عديدة في مرحلتين رئيستيْن، وهو يناقش مع فيبر - في المرحلة الأولى - الفكرة القائلة بأن التصور الاجتماعي الأوروبي الذي كانت تسيطر عليه العقيدة المسيحية قد مرَّ - في بداية العصر الحديث - خلالَ عملية التحرر من الأوهام التي مرت بدورها خلال مراحلَ متعددة؛ مثل:

(١) نشوء الذات المنعزلة (أي شعور جديد بالذات ومكانها في الكون: ليست منفتحةً ولا محكمةً وعرضة للتأثر بعالم الأشباح والقوى (تايلور ٢٠٠٧م، ص٢٧).

(٢) مفهوم الطبيعة على أنها مستقلة.

(٣) ظهور الفردانية الدينية مع الإصلاح.

(٤) ظهور الربوبية المتعلقة بالعناية الإلهية التي أدت إلى المجتمع المنعزل في القرن الثامن عشر.

(٥) وأخيرًا، هيمنة العقلانية (التي لخصتها الفلسفة الكانتية) أساسًا لكل من العلم والفضيلة.

وكل هذه أدت بدورها إلى نشوء ما يسميه تايلور "الحركة الإنسانية الخالصة" بوصفها نظرةً مستقبلية جديدة للكون - بديلًا عن المسيحية - تُهمِّشُ الله والوحي، وفي المرحلة الثانية من أواخر القرن الثامن عشر فصاعدًا كان للحركة الإنسانية الخالصة أثر جديد نتج عن تنويع في الاعتقادات والممارسات التي تميز الانفجارَ الرُّوحي المعاصر، وعالم اليوم ذو الخيارات الأخلاقية الروحية المتنوعة على نطاق واسع؛ قائم كذلك بصورة متزايدة على الفردية المعبرة وخلق الأصالة (وهي فكرة أن كل فرد له الحرية في أن يختار اعتقاداته وأخلاقياته الخاصة

به)، مما أدى بدوره إلى خلق تلك النظرة الدنيوية أو الإطار الجوهري، لكن هذا لا يعني بالضرورة زوال الدين.

لقد مررنا بتغير - في حالتنا الاجتماعية - يشمل تغيرًا للبنى التي نعيش خلالها وطريقة تصورنا لها وهذا شيء نشترك فيه جميعًا بغض النظر عن اختلافاتنا في النظرة المستقبلية، ولكن لا يمكن استيعاب ذلك فيما يخص إقصاء الدين وتهميشه، بل ما نجمع عليه هو الإطار الجوهري، والهياكل المختلفة التي نعيش فيها: العلمية والاجتماعية والتكنولوجية وهلم جرًا تشكل مثل هذا الإطار وهي جزء من النظام الطبيعي أو الدنيوي الذي يمكن إدراكه بتعبيراته الخاصة ودون إشارة إلى ما وراء الطبيعة (أو ما هو متعالٍ).

ونتيجةً لذلك فإن المجتمع الغربي المعاصر يهيمن عليه - كما يوضح تايلور - كثير من المواقع الأخلاقية التي تقع بين طرفي النقيض: التعصب الديني والتعصب الإلحادي.

إن رواية تايلور - مثل رواية مارتن - أكثر إثراءً من روايات "قصص الطرح" المبسطة، كما أن الحقيقة التي يهتم بها مارتن، وهي تطور العلمانية في روسيا، تمد نطاق تحليله، غير أن الصراع الأساسي بين الكنيسة والدولة ونبذ الدولة لسلطة الكنيسة يظل في قلب مناقشته، وبالإضافة إلى ذلك فإن تحليلات مارتن وتايلور وآخرين غيرهم - ذُكِروا بإيجاز آنفًا - تركز فقط على العالم المسيحي مفترضةً أن مفهوم العلمانية كان بدايةً وحصريًا ظاهرةً مسيحية (مارتن ١٩٧٨م، ص٢، تايلور ٢٠٠٧م، ص٥٩٤)، ولم تطبق نظرية الاقتصاديات الدينية في العالم الإسلامي كذلك (باستثناء صغير، انظر: انتروفيني ٢٠٠٦م)، ومن ثم فإن كل تلك المناهج بحاجة إلى التوسيع من أجل تحليل الأديان الأخرى ومنها الإسلام (انظر: وارنر وآخرين ٢٠١٠م من أجل انتقادات عديدة لرواية تايلور).

إن افتراض الشمولية العلمانية الذي تشترك فيه معظم المناقشات في النموذج الأصولي يتضمن تعارض الدين مع المجتمع الصناعي الحديث، لكن هذا الافتراض لم تثبت صحته حتى في المجتمعات الغربية المعاصرة (مارتن ١٩٦٩م، ص٢٨، انظر كذلك: هيل ١٩٧٣م، وكازانوفا ١٩٩٤م، وتايلور ٢٠٠٧م) كما وضحه منهج الاقتصاديات الدينية، ولقد بينت دراسات تجريبية كثيرة أن العلمانية لم تكن اتجاهًا عالميًا، فسلساكي وسوزكي ١٩٨٧م - مثلًا - يؤكدان في دراستهم المقارنة فيما يتعلق بالبيانات الإجمالية عن الولايات المتحدة وهولندا واليابان أن العلمانية تختلف من ناحية الأجيال ومن الناحية الثقافية (في سياقات اجتماعية مختلفة)، وعندما فحص فوكس مؤخرًا أثر الدول على المنظمات الدينية ٢٠٠٨م أثبت - كما

تحاول هذه الدراسة أن تفعل في محيط الشرق الأوسط - التعايش بين العلمانية والدين على مستوى عالمي، كما يشرح فوكس - بالتركيز على "إسهام الحكومة في القضايا الدينية من خلال التشريع والسياسة والعمل المتناغم" (ص٦٣)، وباستخدام البيانات المجمعة من مئة وخمس وسبعين دولة للمدة بين ١٩٩٠م إلى ٢٠٠٢م؛ - أن معظم الدول لا تُبقي على الفصل بين الكنيسة والدولة، بل تستخدم مواردها لتُعلي منزلة الدين وتحصره.

إن التعايش بين ما هو ديني وما هو علماني حقيقي كذلك بالنسبة للغرب وبخاصة المجتمع الأمريكي الذي شهد عملية العودة إلى ما هو مقدس منذ الستينيات على الرغم من الفصل الرسمي للكنيسة عن الدولة، وقد دفع نهوض الدين - في الغرب بعض الشخصيات البارزة - من خلال النموذج الأصولي المحدث - (انظر: برجر ١٩٩٩ أ) إلى التخلي تمامًا عن فكرة العلمانية ليؤكدوا أن ظاهرة إلغاء العلمانية هي الاتجاه السائد في العالم كله إبان القرن العشرين، وعلماء الاجتماع الديني أمثال ديفيد مارتن وجريس ديفي، وتيو وايمنج (جميعهم في برجر ١٩٩٩ أ) وجوزيه كازانوفا ١٩٩٤م، وكذلك الفيلسوف تشارلز تايلور ٢٠٠٧م قد عبروا عن شكوكهم في شمولية النظرة العلمانية الغربية، وهكذا يناقش برجر (١٩٩٩ ب، ص٢) أن الحركات الدينية في أجزاء كثيرة من العالم قد شهدت نهضةً أكثر من الضعف فيقول: إن افتراض أننا نعيش في عالم علماني هو افتراض خاطئ؛ إن العالم اليوم متدين بصورة شديدة كسابق عهده، وعلى الرغم من ذلك يبدو أن أوروبا والصين وروسيا استثناءات فمن المحتمل أن الشيوعية الإلحادية كان لها أثر سلبي على التدين في الدولتين الأخيرتين، والحق هو أن الدول الأوروبية أقل تدينًا عما كانت عليه في الماضي (ديفي ٢٠٠٠م، ٢٠٠٢م، ديفي وآخرون ٢٠٠٨م) برجر ١٩٩٩ ب، لامبرت ٢٠٠٤م). لكن نهضة الإسلام في أوربا التي تتحدى الفكرة الأوروبية الحديثة، وهي وجوب استبعاد الدين من الحياة العامة تُعقّدُ القضية تعقيدًا كبيرًا (انظر: أسد ٢٠٠٢م، ديفي ٢٠٠٦م، جنكنز ٢٠٠٧م).

نظرية العلمنة والشرق الأوسط:

لقد انتُقِدَ كذلك التطبيق النظري والعملي لمفهوم العلمانية على العالم الإسلامي بصفة خاصة؛ لأنه يُعَدُّ منتجًا من فكر عصر التنوير وممارسته التي يجب أن تُفهم بوصفها تجربة في محيط المجتمعات الغربية، على نحو ما يعلق اسبوزيتو مثلاً (٢٠٠٠م، ص١٣) فيقول: إن اتجاه ما بعد التنوير نحو تعريف الدين نظامًا اعتقاديًا مقتصر على الحياة الشخصية أو الخاصة بدلاً من كونه أسلوب حياة قد عرقل قدرتنا - على نحو خطير - على فهم طبيعة

الإسلام وكثير من أديان العالم.

وبمثل ذلك يرى برجر ٢٠٠٠م أن فكرة ضعف الدين على المستويين الفردي والاجتماعي نتيجةً لنمو العلمانية قد تبين خطؤها في العالم الإسلامي، ويرتاب دافيو توجلو في شمولية فكرة العلمانية، ويرى أنها لكونها جزءًا من صفقة الحداثة فقد تطابقت مع التغريب وفرضت على الحضارات غير الغربية لتكشف عن الإقصاء الثقافي من قبل بناء السلطة المتعلق بالحضارة المهيمنة (١٧٢: ٢٠٠٠م)، انظر كذلك: دافيو توجلو ١٩٩٤ ب)، كما يقول تميمي ٢٠٠٠م: إن التغريب قد فُرِض في العالم العربي على أنه الطريق الوحيد نحو الحداثة، وعلى الجانب الآخر يشير كين إلى عدم وجود مرادف طبيعي لكلمة (علماني) في اللغة العربية لأن ترجمته الحرفية هي (لا دينية)، وذلك ما يرفضه المسلمون، ويلفت الجانوتشي الانتباه إلى الاختلاف بين التجربة الغربية؛ حيث ترتبط العلمانية بالتقدم العلمي والثورة الصناعية والحكم الديمقراطي، والعلمانية في الشرق الأوسط؛ حيث العلمانية الزائفة التي دمرت المجتمع وجعلته فريسةً سهلةً للنخبة الفاسدة، ويناقش كذلك أن العلمانية في هذه المنطقة قد أصبحت (كنيسة) على غرار ما ثار عليه الغرب (٢٠٠٠م، ص١٠٥)، ولهذا السبب فإن تلك المناهج النقدية تجد وجهات النظر المركزية الغربية ضيقةً وغير كافية غالبًا لتفسير تجارب العالم الإسلامي (انظر كذلك: سيد ٢٠٠٣م).

علاوةً على ذلك فإن المناهج المركزية الأوربية غالبًا ما تتجاهل - كما يذكر كيدي ١٩٩٧م، ص٢٣ - حقيقة أن الدولة وبخاصة في العالم غير المسيحي، ومنه تركيا في المقام الأول، كانت العامل المؤثر في عملية العلمنة[١٩]، وصحيح كذلك أن الحركات الاجتماعية العلمانية - في العالم المسيحي - قد تحدتْ سلطة الكنيسة واستولتْ على سلطة الدولة واستخدمتها كي تجعل المجتمع علمانيًا في الفترة الحديثة الأولى كما يحدث في تركيا فيما بعد في عام ١٩٢٣م، وعلاوةً على ذلك ففي أوروبا المسيحية كان هناك خطاب ديني مشابه حتى القرن الثامن عشر صَحِبَهُ ظهور طوائف متعددة وبخاصة في الدول البروتستانتية قبل أن يحل محله الخِطاب المعروف الذي وضع العقل والعلم في مواجهة الدين والخرافة، لكنْ كان هذا هو الطابعَ المميزَ لعملية الحداثة كلها في الشرق الأوسط.

على الرغم من ذلك فإن كثيرًا من الدراسات عن الحداثة في الشرق الأوسط تقبل بالمثل

١٩ على الرغم من ذلك فإن كيدي كذلك يتخذ المواجهة بين الدولة والدين مقدمة لا جدال فيها.

افتراض أن العلمانية قائمة على الصراع بين الدولة العلمانية والإسلام (مثل: إنجن ١٩٥٥م، ليرنر ١٩٥٨م، ب. لويس ١٩٦١م، ٢٠٠٢م، تونايا ١٩٦٢م، جاشك ١٩٧٢م، فاتيكيوتس ١٩٨٠م، كيدي ١٩٩٧م)[٢٠]، وعلى الرغم من عدم وجود دينٍ منظم من الناحية المؤسسية - في العالم الإسلامي - لمنع ازدواجية الدولة والكنيسة وذلك أمر معترف به؛ فإن أهمية هذا الاختلاف غالبًا ما تكون متجاهَلَةً في المادة المكتوبة، وهكذا يَعُدّ الكثيرونَ العلمانية صراعًا بين قوتين مميزتين: الحداثة في مقابل التقليد، والتقدم في مقابل الرجعية، والتنوير في مقابل الظلامية، وعادةً تَعُدُّ النظرة الأصولية ذلك مجرد استمرار لعصر النهضة والإصلاح مثلما في أوروبا، وتَعُدُّ إلغاء الخلافة[٢١] نتيجةً طبيعيةً تتجاهل - بشكل كبير - الطابع الفريد لخطاب العلمانية، فالجنرال تشارلز شيريل - سفير الولايات المتحدة في أنقرة حينئذ - يقارن مثلًا في مذكراته عن كمال أتاتورك إلغاء الخلافة مع فصل الكنيسة عن الدولة في إنجلترا، وفرنسا وإيطاليا والولايات المتحدة، كما يقارن تحويل النصوص الدينية والعبادة إلى اللغة التركية (منع اللغة العربية) مع محاولات مارتن لوثر ترجمة الإنجيل، ومع الإصلاح في النهاية (شيريل ١٩٣٤م، راجع: إديب ١٩٣٠م، ٢٠٨: ٢١٠، إنجن ١٩٥٥م، ٤١: ٥٢، أوكليم ١٩٨١م)، وهذه النظرة التي سيطرت على دراسة العلمانية لمدة طويلة وبخاصة في تركيا حيث الشعور العميق بأثر العلمانية الكمالية في الدوائر الأكاديمية تميز النهج الأصولي الذي أطلق عليه نموذج الصراع.

نموذج الصراع:

تحت تأثير نظرية الحداثة التي كانت سائدةً في منتصف القرن العشرين (انظر: ليرنر ١٩٥٨م) وكذلك العلمانية القومية أو الكمالية المتعلقة بمعظم نظم الحكم فيما بعد الاحتلال في الشرق الأوسط؛ يعد هذا النموذج الإسلام والحداثة متعارضين بل متناقضين؛ ولهذا السبب

---

٢٠ ليس هناك أدبيات مستقلة للعلمنة الخاصة بالشرق الأوسط، ولكن هناك دراسات عديدة تتعلق بالتحديث وهي تُلمِحُ أيضًا - غالبًا على نحو ظاهري - إلى عناصر العلمنة في المنطقة، ولهذا السبب استعرضتُ عينةً محدودةً من الدراسات التي تمثل ما أعده وجهتَي النظر الشاملتين المختلفتين في الأدب، نموذجي "الصراع" والتوفيق (انظر أدناه)، وإني أركز - في استعراضي - أكثر على الكتابات الخاصة بالتحديث العثماني التركي؛ لأن (١) قضيتي التجريبية الرئيسة (الخلافة) قد نوقشت أكثر من غيرها في هذه الكتابات، (٢) لدي معرفة أكثر بنموذج الصراع، (٣) الأدب العام المتعلق بالشرق الأوسط كثيرًا ما يتجاهل القضية العثمانية التركية أو يتغاضى عنها.

٢١ ألغى البرلمان التركي السلطنة العثمانية في ١ نوفمبر ١٩٢٢م، وانتهت الدولة العثمانية التي استمرت منذ عام ١٢٩٩م. في ١١ نوفمبر ١٩٢٢م. في مؤتمر لوزان اعترف بسيادة الجمعية الوطنية الكبرى. وغادر السلطان محمد السادس العاصمة الأستانة، في ١٧ نوفمبر ١٩٢٢م. وقد عزز الموقف القانوني مع توقيع معاهدة لوزان في ٢٤ يوليو ١٩٢٣م (المراجع).

يرى علاقتهما من ناحية الصراع والمواجهة، وأثر هذا الموقف الفكري واضح في الشخصيات البارزين في دراسة الحداثة في الشرق الأوسط العثماني؛ طارق ظافر تونايا، ولقد تبنى تونايا (١٩٥٢م، ١٩٦٢م) – في عمله الشامل تمامًا خطاب الإسلام على أنه رجعية، مما كان أداة فكرية للهيمنة السياسية والعقلية لنظام حكم الحزب الواحد في تركيا (١٩٣٢–١٩٤٥م)[٢٢]، وكان تونايا – المفكر الدستوري – منهمكًا في هذا الخطاب المهيمن على الرغم من أن البيانات التجريبية التي جمعها لا تسمح بمثل هذا التفسير، كما أن رواية لويس المصغرة ١٩٦١م – على الرغم من العمق التجريبي لبحثه – تصف عملية الحداثة كلها بأنها توتر وصراع بين الحداثيين والرجعيين، وتصنف المعارضة لإصلاحات الحداثة المختلفة على أنها مقاومة من المحافظين الرجعيين مع إبداء قليل من الاهتمام بالنواحي السياسية والاقتصادية، ويظهر أثر لويس بوضوح في الرواية الجديدة لتلميذه والمتعلقة بنشأة تركيا الحديثة؛ بوصف فيروز أحمد ١٩٩٣م تاريخ الحداثة التركية فيما يتعلق بالمعارضات الثنائية البسيطة، وهو يؤكد – من وجهة نظر فكرية عميقة – أن القومية قبلها الجميع ما عدا الرجعيين، وإن لم يعارضها أحد فعليًا (١٩٩٣م، ص٦٣)، مغفلين تعقيدات الحقيقة التاريخية.

هناك مشكلة أخرى متعلقة بوجهة النظر هذه وقد عبر عنها لويس وأحمد وآخرون، وهي مشكلة الغائية: إن افتراض نشوء تركيا الحديثة (وقد يقال هذا كذلك عن دول أخرى حديثة في الشرق الأوسط) كان الهدف الجوهري الأساسي لعملية تاريخية لا يمكن إلغاؤها. وتختزل هذه النظرة فترة الحداثة ذات الأعوام المائتين السابقة إلى عصر ما قبل التاريخ الذي وظيفته الوحيدة إعداد الهدف الأساسي وهو نشوء هذه الدولة الحديثة، وبناء على وجهة النظر الغائية نفسها يرى تونايا ١٩٥٢م الحداثة العثمانية – التي كانت فترة أطول من الفترة الجمهورية – مرحلة إعداد لنشوء تركيا الحديثة، ويسمي عملية الحداثة المكثفة في عصر المشروطية الثانية ١٩٠٨م: ١٩١٨م المختبر السياسي للفترة الجمهورية، كما يؤكد كذلك أن العلمانية التركية تحققت لإنهاء الحكم الديني ولتدمير النظام العثماني، ولاعتناق الحضارة الغربية بصورة

---

٢٢ قدمت النخبة الجمهورية الأولى وكذلك الصحافة فكرة أن كل الإصلاحات الجمهورية في تركيا كان يعارضها "المحافظون الرجعيون" لإسكات المعارضة، وقد استخدمت الفكرة – منذ ذلك الحين – في السياسة التركية على نطاق واسع؛ لتسوغ على وجه الخصوص الانقلابات العسكرية التي يقوم بها الجيش، ولقد قام تونايا بدور حاسم في نقل المفهوم الأيديولوجي الخاص "بالرجعية الدينية" إلى المجال الأكاديمي؛ إذ لم يناقشه أكاديميون كثيرون، ولاسيما الأتراك مع وجود ميول الكمالية/ العلمانية (مثل: بركس ١٩٩٨م [١٩٦٤]، وكارال ١٩٦٨م، وتبراك ١٩٨١م، واكجون ٢٠٠٦م)، ومن أجل دراسة نقدية حديثة تتعلق بإساءة استخدام هذا المصطلح في الكتابة (انظر: بروكيت ٢٠٠٦م).

جوهرية تغيرًا حضاريًا - تعكس ارتباطه (وكذلك ارتباط آخرين) بالكمالية التي أثرت بصورة هائلة على مناهجهم الأكاديمية: إن الحضارة الغربية هي الحضارة المهيمنة، وهي الحضارة الوحيدة. ولأنها هي الأقوى ولا يمكن تحديها فيجب أن نلحق بها وهذه مسألة بقاء وتطوير، وإنه لقانون تاريخي أن نتحول من الشرق إلى الغرب؛ لذا فإنها مسألة بقاء؛ أي أن ندخل الحضارة الغربية (١٩٨١م، ص١١٠ - ١١١).

وبمثل ذلك يقرر مؤرخ كمالي بارز آخر إنفرزيا كارال أن: الأستاذ الذي كتب كتابًا عن هذا الموضوع (انهيار الإمبراطورية العثمانية) أعطى أربعةً وعشرين سببًا، ويمكن ردها - فيما أرى - إلى سبب واحد: كان زوال الإمبراطورية راجعًا إلى حقيقة أن المسلمين العثمانيين كانوا يعتقدون أن مؤسساتهم أفضل من المؤسسات الأوروبية، لكن هذا الاعتقاد كان قائمًا على الشعور الديني لا العقل، وكانت النتيجة انحدار الفكر المستقل؛ إذ عزل الأتراك العثمانيون أنفسهم عن الحضارة الأوروبية لشعورهم أنها مسيحية لذا يجب تجنبها، ولم يستطع العثمانيون فهم التقدم الأوروبي ولا هزيمتهم على أيدي الجيوش الأوروبية (ألقيت المحاضرة في جامعة ستانفورد، مارس ١٩٥٩م: مقتبسة من لاتيمر ١٩٦٠م، ص١ - ٢).

هذه النظرة المصغرة المتشعبة الغائية نجدها لدى الكثير من العلماء. حتى الدراسة المهمة عن الحداثة التركية العثمانية التي قام بها نيازي بركس (١٩٥٧م، ١٩٩٨م [١٩٦٤]) تمشيًا مع تلك النظرية الفكرية تنظر إليها بوصفها صراعًا بين قوى التقليد - التي يمثل الإسلام جزءًا فيها - وقوى التغير، فيصف العملية العلمانية بأنها تحول من عالم متخلف متداع للسقوط تهيمن عليه عقلية العصور الوسطى إلى العالم الحديث الذي تميزه النظرة العالمية الحديثة، وأنها بمثابة اندماج في الحضارة الغربية التي تمثل المرحلة الأخيرة في التطور الإنساني. ومن ثم فإن نظرته الغائية تعد العلمانية في الشرق الأوسط عمليةً لا يمكن إلغاؤها وتتطور نحو نشوء الدولة القومية الحديثة. وهو يعامل الاندماج المتكرر للعناصر الإسلامية في معظم محاولات الحداثة على أنها فضلة غير ذات أهمية لكنها قد تكون مفيدةً. وعلى الرغم من المادة التاريخية الإثرائية التي جمعها بركس في دراسته فإنه يستغرق في تفسيرات بسيطة مصغرة مبنية على الفكر الحداثي، فهو يطابق بين الإصلاحات الكثيرة التي شكلت خطوات مختلفةً من الحداثة التركية العثمانية وبين أحداث مختلفة وقعت في أوروبا الغربية مثل الإصلاح كما يطابق كذلك بين الإسلام والتقليد الذي يعنيه في مقابل الحديث، فيقدم الدين على أنه جزء من نظرة العصور الوسطى التي يجب نبذها: عندما بدا أن التغيرات - في القرن التاسع

عشر – تؤثر بوضوح على النظام القائم فظهر اتجاهان واتخذا شكلاً محددًا؛ كان الأول ضد كل الإبداعات والتمسك بالمؤسسات الأصولية التي كانت مطابقة للقيم الدينية الراسخة، وكان الآخر تحرير القيم الدينية من تقلبات العالم المتغير عن طريق تضييق مجال التقليد (بركس، ١٩٩٨م [١٩٦٤]: ٥٠٨).

كما تتواجد آثار هذه النظرة الأوروبية المركزية[٢٣] الاستشراقية العتيقة، التي مثلها لويس، وتونايا وكارال وبركس، كذلك في دراسات حديثة، مثلما قدمت أكجن ٢٠٠٦م – في دراستها حول إلغاء الخلافة – بالضبط البرهان نفسه الذي قدمه بركس فيما يتعلق بوضع الخلافة دون مراعاة أهمية الإسلام أو الدراسات الحديثة التي قامت بذلك (في الواقع لا توجد مراجعة مكتوبة لهذه الدراسة على الإطلاق)، وبناءً على دراسته بعض الصحف والسجلات الدورية (التي نشرت ودرست من قبل) فقط فإن هذا العمل ليس كافيًا كذلك من ناحية تحليل المصادر الرئيسة التي تسهم قليلًا بالنسبة للدراسات فيما يتعلق بالمحتوى التجريبي والتفسير الاجتماعي، وعلاوةً على ذلك فإن المؤلفة توضح الهدف من بحثها حول الخلافة بأنه "إظهار السبب وراء عدم بقاء تلك المؤسسة في الجمهورية التركية المبنية على قيم قومية، وحقيقة أن الخلافة لم تكن منظمةً تركيةً فيما يتعلق بجذورها" (أكجن ٢٠٠٦م، ص٩، ١١ – ١٢).

يوضح فحص عينة الدراسات التي قامت بها أجيال بارزة – أكبر وأصغر سنًا – في إطار نموذج الصراع أن تلك النظرة الأصولية تُعرِّف العلمانية على أساس الصراع الجوهري بين الدين والدولة، وتتخذ موقفًا معياريًا تجاه هذا الصراع، ومن ثم فإنها تتجاهل حقيقة أنه لم يكن هناك فعليًا محاولة للإصلاح أو حركة سياسية – أثناء الحداثة في الشرق الأوسط – موضوعة في مقابل الدين، بل إن المصدر الجوهري لتسويغ كل إصلاحات الحداثة كان دائمًا وغالبًا هو الإسلام حتى بالنسبة للعلمانيين: أمثال مصطفى كمال وضياء كوك ألب، ووفقًا للنظرة الفكرية الماركسية أو القومية (أو وفقًا لهما ممتزجتين أحيانًا) فإنها غالبًا تتجاهل الدور الحاسم الذي يقوم به الإسلام في العلميات الاجتماعية وحياة الرعايا المسلمين، ومنها

٢٣ تشير المركزية الأوروبية بصفة عامة إلى الرؤية العالمية المتمركزة أو المتحيزة للحضارة الغربية. ويختلف النطاق الدقيق للمركزية من العالم الغربي بأكمله إلى أوروبا فقط أو حتى أوروبا الغربية فقط (خاصة خلال الحرب الباردة). عند تطبيقها على التاريخ، قد يشير إلى موقف اعتذاري تجاه الاحتلال الأوروبي وغيره من أشكال الإمبريالية. يعود مصطلح المركزية الأوروبية نفسه إلى أواخر السبعينيات وأصبح منتشرًا خلال تسعينيات القرن الماضي، وبخاصة في سياق إنهاء الاحتلال والتنمية والمساعدات الإنسانية التي تقدمها البلدان الصناعية (العالم الأول) إلى البلدان النامية (العالم الثالث) (المراجع).

الممارسات الثقافية والتوجهات الفكرية المرتبطة – بشكل مباشر – بالدين.

ومن ثم فنموذج الصراع عمومًا:

١- مركزي أو دوري لأنه يفترض أن العلمانية قد جُرّبَتْ بصورة مثالية في أوربا الغربية، كما أنه يتخذ منها نموذجًا للحالة الإسلامية العثمانية، ويدعي أنها يجب أن تمر بالعملية نفسها.

٢- غائي إذ إنه يَعُدُّ فترةَ الحداثة التي استمرت مائتي عام سلسلةً من الأحداث، وعمليةً تخطيطيةً لا يمكن إلغاؤها ومرحلةً تمهيديةً (المختبر) من أجل نشوء الدولة القومية الحديثة في القرن العشرين.

٣- يعاني من الضعف المنهجي المتعلق بالوظيفية التي تطابق غالبًا بين نتائج التطور/ الحدث وأسبابه.

٤- استشراقي إذ يفترض أن المناطق الجغرافية المختلفة (المعرفة بالإشارة إلى حدود الدولة القومية) والفترات الزمنية، مثل المرحلتين العثمانية وما بعد العثمانية هي غالبًا كليات غير مرتبطة متجانسة جامدة مدمجة، وهكذا فإنه يتجاهل التغير الاجتماعي والديناميات التاريخية.

٥- لهذا السبب فإنه يحاول تفسير عمليتي الحداثة والعلمانية من وجهة نظر وضعية على أساس المعارضات الثنائية المستقرة، مثل (التقدم في مقابل الرجعية)، و(التنوير في مقابل الظلامية)، و(الحديث في مقابل ما قبل الحديث)، وللسبب نفسه فإنه كذلك ضيق وذو بعد واحد، ولذلك فإن معظم الدراسات في إطار هذا النموذج فكرية أكثر من كونها عالميةً.

٦- وأخيرًا، يعاني كثير منهم كذلك من القومية المنهجية، أي أنهم يتخذون حدود الدولة القومية وحدات تحليل طبيعية يصحبها نقص في الأسلوب المقارن الذي يعد جوهريًا لفهم ديناميات أي جزء من الشرق الأوسط، وهذا الضعف قائم على افتراض فكري متعلق بتفرد الدولة أو المنطقة موضع الدراسة، وعلى الرغم من ذلك فإن المشكلة الأخيرة ليست مقتصرةً على نموذج الصراع فإن كثيرًا من الدراسات التي تقع في إطار المنهج البديل الذي أطلق عليه (نموذج التوفيق) تعاني كذلك منه.

نموذج التوفيق:

يتكون هذا النموذج من دراسات تحاول أن تظل بمنأى عن التفسيرات الوضعية والروايات البسيطة الضيقة المتعلقة بنموذج الصراع، وهذه الدراسات تَعُدُّ التحديث العثماني/

الشرق أوسطي عمليةً جدلية معقدةً تتسم غالبًا بعلاقات السلطة الفعالة العابرة، وتعود بدايات وجهة النظر تلك إلى الأربعينيات (إلى عمل أولجنر)[٢٤]، وإلى الستينيات (إلى عمل مادرين، انظر أدناه)، لكنها نشأت بصورة جوهرية في الثمانينيات والتسعينيات، وأصحاب وجهة النظر هم غالبًا من علماء الجيل الأول الذين أكملوا رسالات الدكتوراه في الولايات المتحدة وأوروبا أثناء السبعينيات والثمانينيات متأثرين بالتيارات النظرية والمنهجية في تلك الفترات وبخاصة في تاريخ الدين وعلم الاجتماع الخاص به وكذلك جيل الشباب من العلماء الذين أكملوا تعليمهم في التسعينيات وبداية الألفية، وقد أحدثت هذه النظرة - بقدرمن التبسيط والوسطية الأوروبية الخاصة بنظرية التحديث - تفسيرات أكثر فعالية من كل التدوينات الرسمية ونموذج الصراع، وعلاوةً على ذلك - وفى حالة علاقات السياسة بالدين - فإن هذه النظرة تؤكد مفهوم التوفيق أكثر من الصراع نتيجةً للاهتمام الدقيق الموجه نحو تعقيدات هذه العلاقة، مثلما ينتقِدُ رستو (١٩٧٣م، ص١٠٣ - ١٠٤) النظرة الأصولية أحادية الجانب ويشير إلى حقيقة أن الفاعلين الذين يُوصَفُونَ غالبًا بأنهم رجعيونَ مثل عبد الحميد الثاني كانوا كذلك أنصارًا بارزينَ للتحديث.

كما يشير كاربات إلى أن عبد الحميد الثاني لم يكن رجعيًا، بل كان سلطانًا إصلاحيًا يؤمن باتفاق الإسلام مع الحداثة: "كان السلطان عبد الحميد حاسمًا بشأن عملية التحديث، وقد مهد الطريق لنشأة تركيا الحديثة" (٢٠٠١م، ص٦)، ويلفت كاربات الانتباه كذلك إلى فكرة وجود محاولات لتكييف الإسلام مع الظروف الحديثة لإنقاذ الإمبراطورية العثمانية، ويناقش كيف أوجد التحول الاجتماعي والاقتصادي خلال القرنين العثمانيين الأخيرين "طبقةً متوسطة إسلاميةً حديثة" حققت بدورها إحياءً شعبيًا للإسلام، وفي هذا السياق يؤكد أنه بالرغم من نشأة القومية في الأرض العثمانية إبان القرن التاسع عشر وما بعده؛ فإن كلًا من عبد الحميد الثاني والشباب الأتراك - الذين حكموا الإمبراطورية بعد عبد الحميد - قد تبنوا سياسةً وأيديولوجيةً عثمانيةً إسلاميةً بدلًا من القومية التركية على الرغم من الجهود التي بذلها دعاة أتراك بارزون مثل: يوسف أكيورا، وضياء كوك ألب، وفؤات كوبرولو، كما يشير كاربات كذلك إلى أنه كان في تركيا استمرارية أكثر من الانفصال الجذري بين الفترات العثمانية والجمهورية وبخاصة في

---

٢٤ بحث **صبري ألجنر** - وهو مؤرخ اقتصادي - العلاقات بين الإسلام ولاسيما الصوفية والتغير الاجتماعي الاقتصادي في المجتمع العثماني التركي الحديث من وجهة نظر فيبرية (ألجنر ٢٠٠٦م [١٩٥١]) لكن العلماء تجاهلوا تحليلاته المتطورة حتى الثمانينيات تجاهلًا كبيرًا؛ بسبب سيطرة الخطاب الكمالي الذي ذُكِر آنفًا (وللحصول على سيرة ألجنر انظر: سيار ١٩٩٨م).

العرف البيروقراطي والعقلية الدولانية والسياسات التعليمية، فكان نظام الحكم الكمالي -مثلًا- يتبنى التلقين الأيديولوجي غايةً أساسيةً للتعليم كما فعل عبد الحميد الثاني وجمعية الاتحاد والترقي من قبلُ: (كاريات ٢٠٠٠م).

بمثل ذلك يعلن المؤرخ إريك جان زيورتشر ١٩٨٤م: ١٩٩٣م مؤكدًا نقاش الاستمرارية، أن الجمهورية التركية كانت مجرد استمرار لحكم الشباب الأتراك في عصر المشروطية الثاني[٢٥] ١٩٠٨م: ١٩١٨م، وفي إشارة لهذه النظرة فإنه يسمي فترة ما بين عامي ١٩٠٨م و١٩٥٠م "فترة الشباب الأتراك" التي تخفض ذروة تغير نظام الحكم في تركيا مع إعلان الجمهورية في عام ١٩٢٣م (١٩٩٣م، ص٩٧: ٢٦٣)، كما أنه – علاوة على ذلك – لا يهتم

---

٢٥ عصر المشروطية الثانية: هو الفترة التي بدأ فيها إعلان الدستور العثماني من جديد في ٢٤ يوليو ١٩٠٨م، بعد أن ظل معلقًا تسعةً وعشرين عامًا وهي كذلك فترة التصفية النهائية للدولة العثمانية في ٥ نوفمبر ١٩٢٢م. فنظرًا لكون المشروطية الأولى لم تَنْتَهِ رسميًا ولم يحدث تغيير بالدستور، فإن بعض المؤرخين عدُّوا هذه المشروطية واحدةً، وأن لها مشروطيةً ثانيةً. ففي هذه الفترة التي استمرت أربعة عشر عامًا فيما بين المشروطية الأولى والثانية، تعرف فيها المجتمع على مفاهيم مثل: الديمقراطية البرلمانية، والانتخابات، والحزب السياسي. وعايش اثنينِ من أكبر الحروب هما: (حرب البلقان والحرب العالمية الأولى)، وشهد انهيار الإمبراطورية التي عُمِّرَتْ ٦٠٠ عامًا.

بعد إعلان المشروطية الثانية، سارع أبناء المجتمع إلى الانتخابات على الفور. وانقسمتْ الانتخابات إلى حزبين رئيسين، هما: حزب الاتحاد والترقي، وفرقة الأحرار ذات التوجه الليبرالي. وفي النهاية حُسِمتْ الانتخابات بفوز الاتحاديين، وقد بدأ مجلس "المبعوثان" الجديد الذي تشكلَ عقب الانتخابات العمل في ١٧ ديسمبر ١٩٠٨م. وفي هذه الفترة التي كان يدير فيها الاتحاد والترقي الدولة من خلف الستار، سادت ردود أفعال غاضبة تزايدت حدتها تجاه هذه الإدارة، وبخاصة بعد مقتل الصحفي المعارض **حسان فهمي بك** في السادس من أبريل عام ١٩٠٩م على يد أحد أعضاء حركة الاتحاد والترقي. فقد أثارت هذه الحادثة ردود فعل ومظاهرات عارمةً في إسطنبول. وفي النهاية بدأت في الثالث عشر من أبريل عام ١٩٠٩م حركة انقلاب في بعض الوحدات العسكرية، وانضم إليها طلاب المدارس، وعاقبوا بعض الضباط وأعضاء الأمة بالقتل دون محاكمة، وخربوا مقار الصحف والجرائد التي تبنت تأييد الاتحاديين. وهذه الحركة الانقلابية التي عُرِفَتْ بأحداث ٣١ مارس – بسبب فرق التوقيت بين التوقيت القديم والجديد – قد هاجمها (جيش الحركة) الذي قدم من سلانيك. وقد حمَّل المجلسُ – الذي انعقد من جديد في ٢٧ أبريل – السلطانَ **عبد الحميد الثاني** المسئوليةَ عما حدث وأسقطه من على العرش، وقرر تنصيب الشيخ المسن **محمد رشاد أفندي** على العرش باسم (السلطان رشاد). وقد قلص التغيير الريديكالي – الذي حدث من خلال الدستور في ٨ أغسطس ١٩٠٩م – صلاحيات السلطان ليكون مجردَ "رمز" فحسب. وكانت هيئة وكلاء الأمة (مجلس الوزراء) هي المسئولة أمام المجلس، فصلاحية المجلس غلبت الوكلاء والحكومة، وكان السلطان لا يختار رئيس المجلس وإنما يختار المجلس نفسه. مع إعلام السلطان كذلك بصلاحية المجلس. لكن هذه الصلاحية تتوقف على شروط وتُجرَى بعدها في خلال ثلاثة أشهر انتخابات جديدة. ومن خلال هذه التغييرات تكون الدولة قد خطتْ أولى خطوات النظام البرلماني. بالإضافة إلى أنه أضيفت إلى الدستور بعض مبادئ الحق والحرية مثل حرية المجتمع. لكن أسقطَ السلطان عبد الحميد الثاني من العرش على يد كل من الكتلة السياسية وأصحاب المشروطية والضباط في الجيش. لكن السلطان الذي تولى عرش الدولة العثمانية في الفترة التي أعقبت هذه الفترة، ظل مجرد "رمز" من حيث صلاحياته في الحكم (المراجع).

بالاستمرارية بين الفترتين من ناحية الكوادر البيروقراطية التي أدارت الدولة فحسب، بل من ناحية مواقفهم الأيديولوجية كذلك، كما أنه يناقش كيف أن نظام الحكم الكمالي كان مُلهمًا في علمنة الشباب الأتراك وقوميتهم، لكنه ذهب بهم إلى نقاط قصوى (زيورتشر ٢٠٠٠م).

وبمثل ذلك يلفت عمل شريف ماردين الريادي الانتباه إلى عناصر الاستمرارية بين العصرين العثماني وما بعده، وإذا ركزنا على ثلاثة موضوعات رئيسة، وهي: العلاقات بين المركز والمحيط، والمعارضة والمجتمع المدني في تركيا وإيجاد الدولة القومية التركية؛ فإن العمل قد قدمَ إسهامين بارزين لفهم التحديث العثماني التركي:

أولًا: ينتقد ماردين (١٩٦٢م، ٢٠٠٣م) التدوين الرسمي التقليدي الذي يرى تمزقًا جذريًا بين الإمبراطورية العثمانية وتركيا الحديثة، ويتجاوز عمله ثنائية الاستمرارية/ واللاستمرارية التي تصف كثيرًا من الأدبيات.

ثانيا: من وجهة نظر علم الاجتماع الديني التي تأثرت بكل من ماكس فيبر والنموذج الكلاسيكي الحديث فإن ماردين (١٩٨٣ ب، ١٩٨٣ س، ١٩٨٩، ١٩٩١ أ، ١٩٩١ ب، ٢٠٠٥) يؤكد أهمية الإسلام فيما يتعلق باستيعاب الحياة السياسية واليومية في المجتمع التركي موضحًا أن الدين كان قوة اجتماعيةً بارزةً تُشكلُ أساسًا للتطورات السياسية الاجتماعية الرئيسة في تركيا، كما يبين - بدقة بالغة فيما يتصل بتعقيدات التحديث العثماني التركي - كيف أن فهمَ الإسلام والحركات الإسلامية شرط أساسي لفهم المجتمع التركي.

وهذا نقد صريح للتعمية الدينية التي تقوم بها جماعات مختلفة فيها مؤرخونَ كثيرون يشتركون في التدوين الرسمي الذي يتجاهل الإسلام عادةً ويستخفُ بدوره، وهو في هذا السياق يناقش أن العلمنة الكمالية قد أخفقتْ في تقديم بديل عن الدور الذي يقوم به الإسلام في "طبقات بناء الهوية الثقافية" (١٩٨٣ ب، ص٣٨، انظر كذلك: ١٩٨٣سي، ٢٠٠٣م)، ويؤكد ميت تونساي - متفقًا مع ماردين- في عمله المتعلق بحكم الحزب الواحد في تركيا أنه بسبب الطابع الفاشستي المتطرف فإن مشروع التحديث الكمالي قد أبعد أقلية النخبة عن ثقافة الجماهير وأسلوب حياتهم من ناحية (على الرغم من خطاب الشعبية)، ولكنه - من الناحية الأخرى - لم يحاول أن يمحو الإسلام تمامًا من الحياة الاجتماعية (تونساي ٢٠٠٥م).

فيما يتعلق بالناحية الأيديولوجية/ الخطابية للعلمنة فإن نموذج التوفيق لا ينكر حقيقة إمكانية وجود صراع فلسفي بين الإسلام والعلمنة، وهو في الواقع يبين أن الصراع المحتمَل

بشأن المستوى الفلسفي ربما لا ينعكس بالضرورة على العمليات السياسية والآثار المعرفية للتحديث، بل ينعكس هذا التناقض على أحسن وجه في خطابات المفكرين الذين يحاولون فهم تغيرات التحديث في المجتمع، ولقد أظهرت دراسات كثيرة - في الواقع - أن الخطاب المناهض للدين في الشرق الأوسط لم يكن أبدًا ذا قوة كافية للسيطرة على نطاق الحياة العامة. وفي هذا الإطار يبين أحمت دافيو توجلو (١٩٩٤م ب، ٢٠٠٠م) أن العلمنة المؤسسية لم تؤد بالضرورة إلى علمنة الوعي الفردي على المستوى الوجودي في العالم الإسلامي، ويؤكد - إلى مدى أبعد - أن الإسلام قد احتفظ بقوته مصدرًا للهوية والإدراك الذاتي الحضاري (أو الوعي) على الرغم من حقيقة أن التحديث قد قدم مصدرًا للتغير الحضاري إبان القرن العشرين، وأن "عملية العلمنة قد عدت تهديدًا صريحًا للإدراك الذاتي الخاص بالمجتمعات غير الغربية؛ لأنها قد زعزعت توكيدهم الذاتي من خلال مطابقة وجود الإنسان مع الوجود التاريخي للحضارة الغربية" (دافيو توجلو ٢٠٠٠م، ص١٨٨).

مثلما فعل ماردين يلفِتُ المؤرخان الفكريان إسماعيل كارا وممتازر تركون كذلك الانتباه إلى دور الإسلام بوصفه مصدرًا للتقنين في عملية التحديث، ويؤكد تركون ١٩٩١م في دراسته المتعلقة ببزوغ الإسلام أيديولوجيةً جماهيريةً في منتصف القرن التاسع عشر أنه في المجتمع العثماني حيث تغلغل الإسلام بصورة كاملة في الحياة الاجتماعية كان يجب على تواصل الأفكار أن يتكيف مع صور الدين وأسلوبه، وأن الإسلام كان الأساس الوحيد للمشروعات الحداثية الخاصة بالمفكرين الثوريين العثمانيين الذين كانوا يؤيدون الحرية والديمقراطية في الستينيات من القرن التاسع عشر، ولا يؤكد كارا مثل ماردين وتركون علاقة التوفيق بين الدين والتحديث فحسب، بل يؤكد الأسلمة أكثر من العلمنة موضحًا أن التحديث - في الواقع - قد زاد من أهمية الإسلام وقوته في تركيا وأن الإصلاحات العلمانية لم يُقصَدُ منها أن تكون ضد الدين في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين (كارا ١٩٩٨م، ٢٠٠٢م، ٢٠٠٣ أ)، كما يشير إلى أن كل الحركات الحداثية (الفكرية والسياسية) كانت كذلك حركات دينيةً حفظت للإسلام مكانًا كبيرًا في مشروعاتها الخاصة، وهكذا - وفقًا له - فإن "التحديث كان هو ذاته الأسلمة - في الوقت نفسه - في تركيا" (٢٠٠٣ أ: ٢٩)، وعلاوةً على ذلك فإنه يحلل الطريقة التي تحاول بها دائمًا النخبة العلمانية في تركيا الحديثة أن تجعل من الإسلام دينًا خاضعًا طيعًا قوميًا، مما يعني أن العلمنة التركية لم تكن أبدًا ابتعادًا جذريًا عن الدين بالنسبة للنخبة أو الجماهير (كارا ٢٠٠٨م).

إن نموذج التوفيق الذي قُدِّمَ هنا مع صورة لقليل من الممثلين البارزين قد أثر كذلك على شباب العلماء الذين يؤكدون التعقيد والتوفيق بوصفهما ملامح رئيسةً للعلمنة في الشرق الأوسط بدلًا من التبسيط والمواجهة، فيحلل مرتوجلو ٢٠٠١م – مثلًا – الطرق التي فسّر بها المفكرون الذين يكتبون في الدوريتين المهمتين في عصر المشروطية الثاني: الصراط المستقيم، وسبيل الرشاد، لتسويغِ التطورات الاجتماعية والسياسية الجديدة في فترة ما بعد الحربِ مبينًا أنهم كانوا يستخدمونه على أنه الإطار الأساسي لفهم التغير الاجتماعي، وبمثل ذلك يحلل إردم ٢٠٠٣م التحول في النظام الشرعي من وجهة النظر تلك، ويشير إلى إحياء المناظرات الخاصة بالشريعة الإسلامية في الربع الأول من القرن العشرين[٢٦]، كما يؤكد أن استخدام مفاهيم متعددة وسوء استخدامها في الشريعة الإسلامية، وبخاصة مفهوم الاجتهاد (الاستنتاج الشرعي) بما يتفق مع مقتضيات العصر كان عنصرًا مهمًا في "تسويغ الحاجة إلى التحديث"، وفي تحليل جوندوز ٢٠٠٧م – على الجانب الآخر – للدوريات الثلاثة المؤثرة في عصر المشروطية الثاني: اجتهاد، ووطن تركي، وسبيل الرشاد – التي كانت تمثل وجهات النظر القومية العلمانية التركية وكذلك الإسلامية – على التوالي يوضح أنه على الرغم من أن كثيرًا من الكتاباتِ يصنف تلك الدوريات تصنيفًا مختلفًا، بل منافسًا سياسيًا وإيديولوجيًا، لكنهم اتفقوا في الواقع على عدد من القضايا الأساسية مثل التغيير الاجتماعي والتعليم واللغة (وتطهيرها) والنساء والأسرة، ومن ثم فإنه يبين أن الممثلين الفكريين البارزين في الأيديولوجيات المنافسة الثلاثة لم يختلفوا عندما وصل الأمر إلى بعض المشكلات الأساسية في المجتمع العثماني أثناء هذا العصر، وفي النهاية يصف شنتورك ١٩٩٦م المناظرات بين المفكرين فيما يتعلق بمنزلة الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالسياسة في تلك الفترة موضحًا كيف أن هذه المناظرات كانت مركزةً على أهمية الإسلام في الحياة السياسية، وتدل هذه الدراسات ضمنًا على أن الإسلام كان في قلب محاولات التحديث مشكلًا صورة الإصلاحات المتعددة وواضعًا جدول الأعمال للمناظرات العامة بين المفكرين التي أثرت على اتجاه عملية التحديث في تلك الفترة، ومن خلال هذه النظرة فإن أسباب توسط الإسلام تشمل الحاجة إلى الشرعية، وسهولة التعبئة الاجتماعية (لن يحظى المشروع المناهض للإسلام بدعم كبير من المجتمع)، وصعوبة استبدال إطارات عمل أخرى (مثل: القومية) بالإسلام في المشروعات السياسية.

٢٦ انظر: فيلدمان ٢٠٠٨م من أجل دراسة مجدية بشأن إحياء أكثر حداثة للمناقشات المتعلقة بالشريعة والمطالبة بها في العالم الإسلامي وعلاقتها "بحكم القانون".

ثمة سمة مميزة لجيل الشباب من العلماء تتمثل في منهجهم النقدي لكل من التفسيرات القومية وبعض التفسيرات التحررية للعلاقة بين الإسلام والعلمنة، وعلاوة على ذلك فإن هؤلاء العلماء الناشئين - بعد أن أنهوا تعليمهم الجامعي غالبًا أثناء التسعينيات وبداية الألفية، وبعد أن تغلغلت النظرية النقدية في الأنظمة المختلفة - يرتابون كذلك في التطورات الاجتماعية والسياسية ذاتها، وبالإضافة إلى المحيط السياسي لتلك الفترة فإن التطورات الجديدة في النظرية الاجتماعية - ومنها ظهور ما بعد البنيوية - قد أثرت كذلك على نظرتهم. مثلما يوضح أكتاي ١٩٩٧م في دراسته الخاصة بالخِطابات الإسلامية في تركيا في فترة ما بعد الخلافة؛ كيف أن الجيلين الأول والثاني من المفكرين الإسلاميين قد حاولوا إعادة بناء الهوية الإسلامية من خلال خِطاب "الشتات" و"المصداقية الإسلامية" المبنية على (النص: التعاليم الإسلامية) في استجابة لتحررية الأمة بإلغاء الخلافة، ويدرس أكتاي ١٩٩٩م كذلك الجانب الآخر من العلاقة بين الدين والدولة أي كيف حاولت الدولة التركية أن تسيطر على الدين أثناء فترة ما بعد العثمانيين، وبناءً على مثل تلك المفاهيم في أدبيات ما بعد التركيب مثل "تقويض الانقسامات" و"الخصومات المتعددة" فإنه يتساءل كيف صممت الدولة ما يُسمى "الإسلام التركي" بوصفهِ مشروعًا سياسيًا وابتكارًا إيديولوجيًا من أجل أن يجعل الإسلام بروتستانتيًا عن طريق تحويله إلى "دين رسمي" طيع، وبمثل ذلك ينظر سيلفرستين ٢٠٠٨م إلى العلاقات بين الموضوعية الإسلامية والممارسات اليومية من جانب ووسائل الاتصال بالجماهير من الجانب الآخر، ويحلل - معتمدًا على مفاهيم فوكو، المتعلقة بـ (الذات)، و(الخطاب)، و(النظام) - كيفية ربط الجماعة الدينية (الصوفية) (فرع النقشبندية القائم في إسطنبول) بين الخلق الإسلامي، وبناء الذات عبر مؤسسة الصحبة (الرفقة في الحوار)، وكيف تحولت هذه المؤسسة عن طريق المذياع (الممثل للحداثة) اليوم، وعلاوةً على ذلك إذا افترضنا أن العلاقة بينَ الإسلام والحداثة لا يمكن فهمُها على نحو كافٍ من وجهة نظر الصراع؛ فإن سيلفرستين ٢٠٠٣م يناقش - على نحو ملائم - أن أوروبا ذاتها التي تعد عادة منبت الحداثة يجب أن تعد مشكلةً؛ لأن التحديث العثماني لم يكن على هوامش التحول الأوروبي أثناء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل كان في مركزه، ووفقًا له لا يمكن فهم هذين النموذجين - على نحو متبادل - بوصفِهما هُويتينِ حصريتين (مهما يكن من أمرٍ فقد كانت الإمبراطورية العثمانية تُعْرَفُ - حتى وهي على فراش الموت - برجل أوروبا المريض لا رجل آسيا أو الشرق الأوسط).

لقد أعاد أندرو ديفيسون ١٩٩٨م قراءة ما بعد البنائية قراءة نقدية حديثة فيما يتعلق بموضوع مشهور نسبيًا، حيث يحلل أفكار ضياء كوك ألب من وجهة نظر تأويلية جاداميرية، ولا ينتقد فحصه الدراسات السابقة عن كوك ألب فحسب، بل ينتقد كذلك سيطرة المعارضات الثنائية مثل المركز/المحيط، والشرق/الغرب من وجهة النظر الأصولية بشأن التحديث التركي، وفي النهاية هناك دراسة تيم جاكوبي ٢٠٠٤م الحديثة التي تطبق النظرية واسعة النطاق الخاصة بعالم الاجتماع مايكل مان ١٩٨٦: ١٩٩٣م فيما يتعلق بالسلطة على عملية التحديث العثمانية التركية بكاملها وهي أقرب إلى النظرية الاجتماعية الكلاسيكية مع وجهة نظرها التنظيمية البنائية التي تمثل نظرة جديدة إلى هذه الظاهرة من خلال الأدبيات.

إن معظم الدراسات - كما ذُكِرَ آنفًا - في نموذج التوفيق ينقصها كذلك ناحية المقارنة، فهي تاريخية أكثر منها مقارنة[٢٧]، وعلى الرغم من ذلك فإن نموذج التوفيق مع حساسيته نحو التعقيد وبقائه بعيدًا عن الافتراضات الإيديولوجية الصريحة قد قدم كثيرًا من التفسيرات التي هي - بوجه عام - أقوى من تلك التي قدمها نموذج الصراع، وعلاوة على ذلك فإن الاتجاه النقدي والوسطي الأوروبي في داخل المنهج السابق يَعِدُ بتجاوز وجهة نظر الصراع القومية الوضعية التي تتضمن تحولًا نموذجيًا في دراسة العلمنة والتحديث في الشرق الأوسط وكذلك تحسين نموذج التوفيق ذاته شريطة أن يستمر هذا الاتجاه في النمو بين الأجيال الناشئة.

كلا النموذجين اللذين ناقشتُهما الآن هما في الواقع مثالٌ، أي نمط مثالي بالمعنى الفيبري (نسبة إلى ماكس فيبر)، ومثل كل التفسيرات النظرية فإن هذه النماذج ينقصها القدرة على تمثيل الحقيقة على نحو كاملٍ، وعلى الرغم من ذلك فإننا نحتاج - كما يشير فيبر (١٩٤٩م، ص٧٥) - إلى تلك النماذج الناقصة من أجل تحليل الحقيقة الاجتماعية؛ لأنه بدون نظرياتنا ومفاهيمنا فإن الحقيقة تقدم نفسها إلينا مازقًا مشوشًا، وهكذا فإني أعتقدُ أن هذا التصنيف مفيد لِفهْمِ طبيعة أدبياتِ العلمنة القائمة، والوجهة التي تتخذها، ولكن لا يجب أن يَعُدَّهَا هذا التصنيف ماديًا، فهناك

---

٢٧ واستثناءً من هذا تأتي دراسة أحمد كورو الحديثة حول العلاقة بين العلمنة وسياسات الدولة في تركيا وفرنسا والولايات المتحدة (كورو ٢٠٠٩م)؛ إذ يضع كورو الدول الثلاثة على محور قائم على مفاهيم العلمنة (التأكيدية) بالمقارنة مع مفاهيم العلمنة (السلبية)، فتندرج كل من تركيا وفرنسا تحت التصنيف الأول؛ إذ قامتا بحركة جمهورية في مواجهة الحكم الملكي المتحالف مع المؤسسة الدينية في الماضي، فيما لا يوجد مثل تاريخ المواجهة هذا في الولايات المتحدة التي قدمت الرؤية السلبية، وعلى الجانب الآخر فإن براوارز ٢٠٠٩م يركز على العالم العربي؛ إذ يدرس الطريقة التي قدمت بها جماعات المعارضة السياسية المعاصرة خطابًا إسلاميًا معتدلًا (مرتبطًا بالحركة الوسطية) من خلال دمج الإسلام والعناصر الحديثة في سياق تراجع الأيديولوجيات العلمانية وأنظمة ما بعد الاحتلال، ولاسيما في مصر واليمن.

دراسات كثيرة أخرى لا تتفق مع أي من هذين النموذجين، مثلما يحتوي عمل كاربات - الذي أدخلته في نموذج التوفيق آنفًا - كذلك على عناصر من وجهة نظر الصراع، وبالمبالغة في تطور علاقات الإنتاج الرأسمالية وتطور الملكية الخاصة في المجتمع العثماني في القرن التاسع عشر يتجاهل كاربات - على نطاق واسع- الدور الذي قامت به الثقافة بوجه عام والإسلام بوجه خاص في تشكيل التطورات السياسية، كما أنه غالبًا ما يقلصها - من وجهة نظر مادية بحتة - إلى عناصر فوق بنائية يستخدمها ويسيء استخدامها مالكو السلطة، ويعمم تعميمات جريئة، مثل: "إن كلًا من القوانين والأيديولوجيات (أثناء ١٨٧٦:١٩٤٥م (يجب النظر إليها بوصفها أدوات حاولت مجموعات اجتماعية خاصة أن تستخدمها من أجل تأسيس نظام حكم جديد، ولتطبيق سياسة مفروضة سلفًا (كاربات ٢٠٠٤م، ص٢٠١)، وبمثل ذلك تناقش ميرت ١٩٩٤م - في تحليلها للأيديولوجية التنازلية للعلمنة بين النخبة الأولى من الجمهوريين - من أجل تطبيق المنهج الكلاسيكي الخاص بدوركايم وفيبر تجاه العلمنة المبنية على افتراض زوال الدين في المجتمع الحديث، وعلاوةً على ذلك فإنها تدعي - بناءً على افتراضات نظرية العلمنة، ومناهضة لماردين وآخرين - أن الكمالية كانت ناجحةً من ناحية إعادة الترتيب المؤسسي والتحول الثقافي المعرفي، وبخلاف كثير من أنصار العلمنة الكمالية فإنها تستطيع - على الرغم من ذلك - أن تتجنب شَرَك الدعاية الإيديولوجية للعلمنة التركية.

على الرغم من هذه الأمثلة الملتبسة أعتقد أن النموذج المتعلق بالأدبيات مفيد في فهم التحديث في الشرق الأوسط، ولستُ بحاجة لأن أقول هنا إني أؤيد نموذج التوفيق وإني لأناقش كيف كانت العلاقة بين الإسلام والعلمنة - خلال مدة كبيرة من فترة التحديث (من أواخر القرن الثامن عشر حتى عام ١٩٢٤م) في الشرق الأوسط - علاقة توفيق وليست صراعًا ومواجهةً، وسوف أحاول أن أشرح تلك النقطة - التي هي بمثابة مناقشتي النظرية الرئيسة طوال هذه الدراسة، والآن فإن عصر ما بعد ١٩٢٤م يمثل روايةً مختلفةً. وفي الواقع فإن انتهاء مرحلة المصالحة والتوفيق في عام ١٩٢٤م يلمح بالفعل إلى أن إلغاء الخلافة كان نقطة تحول حاسمة في تاريخ العالم الإسلامي وبخاصة في الدولة المركزية للخلافة، وهي تركيا. وما أصبح معمولًا به في هذه الدولة - التي أنا على دراية كبيرة بها - بعد ١٩٢٤م، لم يكن نموذج الفصل كما يرى واضعو نظرية الصراع، حيث لم يكن هناك فصل بين الدولة والمسجد بعد زوال الخلافة، بل كان هناك نماذج تعمل على مستويات مختلفة، فعلى المستوى الخطابي كان نموذج التوفيق لا يزال مهيمنًا، وباستثناء فترة الثغرة (تقريبًا خمسة عشر عامًا) لم تجرؤ نخبة الدولة ولا المفكرون

أن يواجهوا الإسلام بل حاولوا أن يتخذوا الدين - ضمن أشياء أخرى - مصدرًا للتشريع، وعلى الرغم من أن علاقة التوفيق لم تكن قويةً مثلما كانت في فترة ما قبل ١٩٢٤م فإنها لا تزال قابلةً للتطبيق، ولا يزال ممكنًا أن نرى ذلك في خِطابات جنرالات الجيش، الذين يُفترَض فيهم أنهم أكثر الجماعات علمنةً في المجتمع التركي، وكذلك في الخطابة التي يستخدمها فعليًا كل سياسي مثل: أعضاء حزب الشعب الجمهوري الكمالي المتشدد.

من ناحية أخرى وعلى مستوى سياسة الدولة فإن ما كان معمولًا به في تركيا منذ منتصف العشرينات هو ما أسميه نموذج الهيمنة (أو السيطرة)؛ فبدلًا من فصل الدين عن الدولة كانت النخبة الجمهورية تحاول السيطرة على الدين من خلال احتكار منظمة المساجد عن طريق وضع اليد على ملكية المنظمات الدينية وحظر بعض الجماعات والمنظمات الدينية (مثل: مأوى الدراويش وجماعات الصوفية)، وحتى التحكم في محتوى التعاليم الدينية (مثل: خطب الجمعة) كانت الدولة تحاول أن تهيمن على النطاق الديني وتحتكره - بصورة أساسية - بواسطة إدارة الشئون الدينية التي تأسست في اليوم الذي أُلغِيتْ فيه الخلافة ووزارة الشئون الدينية في عام ١٩٢٤م، لتحل محلها، وعلى الرغم من ذلك فإن المشروع الكمالي المتعلق بالسيطرة على الدين، والذي يشبه الوضع في الجمهورية الفرنسية الثالثة قد أخفق لأن الدولة التركية - منذ بدايتها - لم تستطع أن تسيطر على الإسلام بصورة كاملة، فقد ثبت أن الإسلام أقوى من أن تسيطر عليه لأن جماهير الشعب - بصورة أساسية - قد استمروا على تدينهم - بشكل أكثر أو أقل - دونَ فَقْدِ الاتصال باعتقاداتهم وممارساتهم التقليدية في حياتهم اليومية، وكذلك بقيت هناك - بصورة سرية - أنظمة صوفية متعددة على الرغم من قمع الدولة، وحتى إدارة الشئون الدينية كانت تقاوم الضغوط من الحكومات العلمانية، وعلاوةً على ذلك فإن السياسة الكمالية التي كانت تهدف إلى إخضاع الدين لسيطرة الدولة قوضت العلمنة - بصورة ساخرة - فبعد عام ١٩٥٠م على وجه الخصوص زودت هياكل الدولة الحديثة (مثل: الانتخابات) الأفراد والجماعات الدينية بالفرص من أجل دعم قيمهم والتأثير على السياسة في تركيا على غرار ما حدث في الشرق الأوسط (مثل: إسرائيل وربما مصر وسوريا ولبنان في المستقبل القريب).

لا يعني هذا بالطبع أن المجتمع التركي لم يُعلْمَنْ، وإنما ظلت علمنته محدودةً، ويدل على ذلك حقيقة أن ٧٠٪ من النساء في تركيا ما يَزَلْنَ يرتدينَ غطاء الرأس وأن جماهير الشعب مستمرون في التصويت لصالح الأحزاب الإسلامية المعروفة (فقد فاز حزب العدالة والتنمية - مثلًا، وهو الحزب الحاكم الحالي - بـ ٤٩,٩٪ من الأصوات في أحدث انتخابات

تَمَّتْ في الثاني عشر من يونيو من عام ٢٠١١م)، ولذلك يمكن القول إن مزيجًا من التوفيق والفصل والسيطرة يَسِمُ العلاقة بين الإسلام والعلمنة في تركيا، ومن بين هؤلاء الثلاثة فإنني أقول إن نموذجَ التوفيق لا يزال يحظى بالنصيب الأكبر دون النموذجين الآخرَيْنِ؛ لأن هناك ازديادًا في كل من التدين واتجاه العلمنة يحدث في الوقت نفسه في المجتمع التركي المعاصر.

ليس من الممكن تقديم تحليل مفصل هنا بالنسبة للأجزاء الأخرى من العالم الإسلامي، بل يكفي القول بأن مزيجًا من عمليتي التوفيق والسيطرة قد هيمنَ على علاقات الدولة بالدين في كثير منها، ومن ناحية تقليد الدولة المستبدة فإن الجزائر ومصر وإيران ما قبلَض عام ١٩٧٩م والجمهوريات التركية بآسيا الوسطى، وإلى حد ما تونس والمغرب وسوريا قد تشابهتْ معَ العلمنة التركية المتشددة، في حين بقيت دول ذات علاقة أكثر اعتدالًا بين الإسلام والدولة العثمانية مثل ماليزيا وإندونيسيا والهند وباكستان والأردن؛ لكن المملكة العربية السعودية وإيران وأفغانستان طالبان يقدمون نموذجًا متطرفًا معاكسًا باستبدادهم المناهض للعلمنة الذي يُعَدُّ بلا ريب ظاهرة حديثةً ذات ارتباط وثيق بماضيهم الاستعماري الذي أحدث الدكتاتوريات (كثير من الدكتاتوريات العلمانية المستبدة في العالم الإسلامي هي ميراث عن الاستعمارية الأوروبية – وحديثًا الأمريكية)، وعلى المستوى (المجتمعي) فإن كل مشروعات العلمنة التنازلية المتطرفة قد فشلت في العالم الإسلامي – على الرغم من ذلك – لأن الإسلام كان دائمًا القوة الاجتماعية الأكثر أهمية في المجتمعات الإسلامية التي تشكل كثيرًا من محتوى ممارساتهم الثقافية ومؤسساتهم وأنظمتهم ذات المغزى، وبتعبير آخر، فإن الإسلام كان يعمل – كما يشير ماردين (١٩٩١ ب) بالنسبة للمجتمع العثماني – على ثلاثة مستويات: بوصفه هدفًا مجتمعيا: (المستوى الوجودي)، وبوصفه لغةً أو مصطلحًا: (المستوى الخطابي)، وبوصفه نموذجًا مثاليًا للعمل الاجتماعي: (المستوى العملي) بالنسبة لمعظم المسلمين متجاوزًا اختلافاتهم من ناحية الطبقة أو السلطة أو الثقافة ... إلى آخره، ومن ثم فقد أثر كذلك على اتجاه التغير الاجتماعي والسياسي في الدول الإسلامية، وهكذا يجب على العلماء الاجتماعيين أن يأخذوا الإسلام بعين الاعتبار عند فهمهم لكل تطور رئيسٍ في تلك المجتمعات، كما يجب على صانعي السياسة أن يعيدوا التفكير في مشروعاتهم على ضوء حقيقة أن الدين يشكل أساس (الثقافة) الخاصة بتلك الدول.

الخلافة في الأدبيات:

إن دراسة الخلافة تقدم للباحث تحديًا فريدًا، إذ ينبغي للمرء أن يتجاوز الانقسام الهائل الذي حل بالأدبياتِ، فمعظم الدراسات المتعلقة بإلغاء الخلافة تركز على تركيا فقط، وعلى

المرحلة الأخيرة من هذه العملية ١٩٢٢: ١٩٢٤م، في حين تركز الدراسات الأخرى على التحديث بوجه عام مع عزلِ تركيا وتجاهلها، والسبب وراء ذلك ثنائي:

أولًا: كان التحديث في العالم الإسلامي يُفهَمُ عادةً - بصفة عامة - على أنه تجربة ما بعد الاحتلال.

ثانيًا: تركز معظم الدراسات الخاصة بالتحديث في الشرق الأوسط على العالم العربي الذي هو في الحقيقة محيطُ الخلافة لا مركزُها.

ولذلك فإن معظم الباحثين ليسوا مهتمين بالإمبراطورية العثمانية على الرغم من أنها كانت أقوى دولة إسلامية، بل كانت قلب العالم الإسلامي على مدى خمسمائة عام تقريبًا، ولأن تركيا لم تَحتلها القوى الغربية احتلالًا رسميًا (على الرغم من أنها كانت محتلَّةً ذاتيًا بالنسبة لبعض الناس)؛ فإن كثيرًا من أدبيات ما بعد الاحتلال لا تُوليها اهتمامًا كبيرًا، مما أنتج رؤيةً قاصرةً تجاه الشرق الأوسط، وهذا خطأ جوهري في دراسة العلاقة بين الإسلام والحداثة في الغرب، ومن ثَم يجب أن توضع التجربة العثمانية في قلب عملية التحديث في العالم الإسلامي بدلًا من عزل هذه العلاقة مكانيًا وتاريخيًا بالتركيز على العالم العربي وحده، كما أن دراسة الإسلام والحداثة يجب أن تحرر - مثلما يشير ماردين ٢٠٠٥م، وسيلفرستين (٢٠٠٣م، ص٥١٢) - من سيطرة أدبيات ما بعد الاحتلال.

الآن تقدم معظم الدراسات الخاصة بإلغاء الخلافة كذلك تاريخًا موجزًا عنها من زوايا مختلفة، ودراسات المستشرقين الأُولِ بشأن تاريخ الخلافة (أرنولد ١٩١٢م، وناللينو ١٩١٧م، وأرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤م]، وتوينبي ١٩٢٠م، ١٩٢٧م) لا تناقش بالطبع إلغاءها - ما عدا توينبي ١٩٢٧م، إذ كان يكتبها عادةً مؤلفون عملوا لصالح حكوماتهم (مثلما كان توينبي، وأرنولد، ومورجاني مستشارينَ بمكتب الخارجية البريطانية، وكان ناللينو مستشارًا لوزارة الخارجية الإيطالية)، وهي في الغالب تعكس آراء الحكومات في الخلافة، أما الدراسات الأخرى فهي تقارير وثائقية مفصلة عن تاريخ الخلافة (مثل: السنهوري ١٩٢٦م، وتيان ١٩٥٤، ١٩٥٦م)، وكثير من الدراسات اللاحقة حول هذا الموضوع تتبنَّى كذلك إلى حد ما وجهة نظر حزبية - إلى الجانبين الإسلامي والعلماني كليهما - ينقصها كثير من المقاييس الأكاديمية والدقة المنهجية، فكلٌّ من ديليباك ١٩٨٨م، والبيرق ١٩٩٢م وميسيروجلو ١٩٩٣م، وجوموشوجلو ٢٠٠٤م من تركيا، ومودودي ١٩٦٥م، وزالوم ٢٠٠٢م من باكستان والهند يمثلون الجانب الإسلامي في الأدبيات الحزبية، أما أوكتي ١٩٦٨م وبوزارسلان ١٩٦٩م، وجولوجو ١٩٧٣م

وأوكلهم ١٩٨١م وإنالسيك ١٩٩٨م، وأكجن ٢٠٠٦م فيمثلون المعسكر العلماني، وفي هذا الاتجاه أيضا منتش١٩٦٩م، وأولسن ١٩٧٠م، وهما في الواقع - يحتملان النظر إلى حد كبير - ترجمتان حرفيتان لخطاب ألقاه وزير العدالة سيد بك في المجلس القومي التركي الكبير في اليوم الذي أُلغيت فيه الخلافة، حيث كان يُسوّغ هذا الإصلاح العلماني بتعبيرات إسلامية (انظر: الفصل السادس)، وقد نُشِرَ فور انتهائه من الدفاع عن وجهة النظر الرسمية حول تاريخ الخلافة وإلغائها في وجه المناقشات المتزايدة المتعلقة بها في تركيا في أواخر الستينيات مع تأثير الترجمات الإسلامية من العالم العربي ولا سيَّما دوائر الإخوان المسلمين التي انتقدت بشدة خطوة الحكومة التركية (انظر: كارا ١٩٩١م من أجل المناقشة حول تلك الترجمات). ولقد أثرت الأدبيات العلمانية الكمالية - بصورة كبيرة - التأريخ الرسمي حول الخلافة في تركيا، وعلى الجانب الآخر تحاول بعض الدراسات الإسلامية (مثل: ميسيروجلو ١٩٩٣م) أن تدحض حجج التدوين الرسمي الدينية والتاريخية واحدةً تلو أخرى من أجل أن تضع حدًا لسيطرتها، ولبناء هيمنة مضادة في هذه المنطقة.

إن وجهتي النظر الإسلامية والعلمانية في الأدبيات الحزبية تشتركان في الافتراض المتشعب الخاص بنموذج الصراع فيما يتعلق بالمواجهة بين الإسلام والسياسة، وهناك مثال على هذه النظرة الأيديولوجية قائم على نموذج الصراع وهو كيف كان العلماني حمزة إيروجلو ١٩٨٢م ينظر إلى الخلافة في كتابه عن تاريخ الثورة التركية، وفي محاولة لتسويغ إلغاء الخلافة من قِبَلِ السلطات التركية - مثل بركس (١٩٩٨م [١٩٦٤]) وأكجن (٢٠٠٦م) وآخرين ذُكِرُوا آنفًا - يبين إيروجلو أن الخلافة كانت - مثل معظم المؤسسات الدينية الأخرى - تنتمي إلى العصور الوسطى (المفترض أن تكون عصور الظلام العالمية)، وما كانت لتبقى في تركيا الحديثة: "إن الخلافة مؤسسة مبنية على فكرة الأمة، ولم يكن من الممكن أن تنسجم تركيا الحديثة القائمة على فكرة السيادة والقومية الوطنية مع مؤسسة العصور الوسطى هذه" (إيروجلو ١٩٨٢م، ص٢٧٣).

ليس لدينا كثير من الدراسات المعاصرة الأكاديمية الجادة حول الخلافة، وهناك مثال متقدم هو تحليل محمد صادق ١٩٩١م لإلغاء الخلافة من ناحية موقع تركيا في العلاقات الدولية، ويقول صادق: إن هذا الحدث - الذي يمثل نقطة تحول في بناء الجمهورية التركية - قد أثر سلبًا على الموقف التركي لأنه بتقويض الخلافة حَرَمَ الأتراك أنفسهم من إمكانية قيادة عالم إسلامي موحد، وكانت الخلافة - فيما يرى - ستمثل قلب الوحدة الإسلامية التي كانت ستمد تركيا بأعظم

مزية سياسية ممكنة في فترة ما بعد الحرب (صادق ١٩٩١م، ص٢٨ والصفحات التالية)، وعلى الجانب الآخر تقدم دراسة كرون وهندز ٢٠٠٣م مسودةً تاريخيةً للخلافة منذ البداية وحتى نهاية العباسيين ١٢٥٨م، وتدرس اختلاف مفهوم أهل السنة الخاص بالسلطة الدينية عن وجهة النظر الشيعية فيما يتعلق بالإمامة دراسةً أوليةً (فارن كينيدي ٢٠٠٤م، يوسيسوي ٢٠٠٧م).

لقد حلل كاربات ٢٠٠١م مؤخرًا تحديث الإمبراطورية العثمانية (الذي استعرض آنفًا)، خصص فيه فصلًا لأعمال الخلافة في السياسة الخارجية العثمانية، وإذا كانت تحليلات كاربات مفيدةً في بعض النواحي مثل تفصيل سياسة الخلافة العثمانية في إفريقيا أواخر القرن التاسع عشر، فإنها لا تخرج عن العصر الحميدي ١٨٧٦: ١٩٠٩م، كما تحوي بعض الأخطاء؛ فهو يزعم - مثلًا، وبصورة خاطئة - أنه بعد عبد الحميد الثاني لَمْ يعد للإسلام والخلافة جدوى أو تأثير على السياسة في الإمبراطورية العثمانية، وفي عمله (استعراض الأدبيات) القصير للغاية يفترض كذلك أن المحرر هو - في الواقع - الذي كتب إحدى الترجمات الحرفية لخطاب سيد بك البرلماني الذي ناقشناه آنفًا (منتش ١٩٦٩م) ويسميه (دراسة حزبية).

إن عمل كارا المهم (الذي نوقش آنفًا) المتعلق بجوانب مختلفة من التحديث العثماني التركي يحوى مناقشات مفيدةً - وإن كانت متفرقةً - بشأن وجهة نظر الأسلمة عن الخلافة أيضًا، وبينما يطرق كارا ٢٠٠١م موضوع الخلافة نراه يدرس وجهات نظر المفكرين والعلماء الإسلاميين- على نحو محدد - حول الخلافة ونظام الحكم الدستوري في المجلد الأول من عمله الخاص بأفكار الأسلمة السياسية في تركيا إبانَ عصر المشروطية الثاني، ويقدم من خلال تاريخ وجهة نظر الأفكار تحليلًا للمصادر الرئيسة، وهي غالبًا مقالات الدوريات التي كتبها ممثلو الأسلمة البارزون، ولقد تزعم كارا ٢٠٠٢: ٢٠٠٥م كذلك فريقًا من الباحثين للكشف والترجمة الحرفية (إلى الحروف الهجائية اللاتينية)، وترجمة كثير من المصادر الرئيسة عن الخلافة بصورة محددة (الكُتيبات والبيانات والكتب والمقالات)، ولقد نشروا - في مشروعهم النامي - حتى الآن سلسلةً من خمسة مجلدات لا تعد إسهامًا هائلًا في دراسة الخلافة فحسب، بل تُسهم كذلك في دراسة الشرق الأوسط في أواخر العهد العثماني بوجه عام، وتستفيد دراستي من هذه البيانات على نطاق واسع، إذ إنها أول عمل أكاديمي يقوم بذلك، ويناقش كذلك سامي إردم ١٩٩٥م - أحد أعضاء الفريق - في دراسته الرائدة عن سيد بك أحد أهم الشخصيات - وإن كان أقلهم شهرةً - تحول الخلافة وإلغاءها، وأفكاره بشأن الخلافة، وكيف أثرت على النخبة السياسية التركية.

ومن جانب آخر فإن دراسة أوزكان ١٩٩٧م الشاملة - حول العلاقات العثمانية الهندية التي تركز على قضية الوحدة الإسلامية - تدرس كذلك قضية الخلافة أثناء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهي تحوي نقاطًا مفيدةً كثيرةً وتقدم معلومات وافرةً، كما أن عمل قرشي ١٩٩٩م حول حركة الخلافة الهندية يناقش القضية - على نحو طبيعي - وبخاصة في سياق أنشطة الحركة في أوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، ويوثق تفاصيل الجهود البريطانية والهندية من أجل إضعاف الخلافة العثمانية والحفاظ عليها (على التوالي)، ولقد ركزت أطروحة ويجنر - التي لم تنشر - مؤخرًا ٢٠٠١م على مصر على نطاق واسع مناقشةً مناظرات الخلافة فيما بعد ١٩٢٤م، ومؤتمر القاهرة للخلافة الذي فشل ١٩٢٦م، وتحدد هذه الدراسة بنجاح موقع تلك الأحداث عند (١) تقاطع بيئة العهد السياسية (توضح التفاعل بين الكفاح السياسي فيما بين أحزاب الاتحاد والأحرار والوفد، وكذلك وضع الملك فؤاد والتورط البريطاني في كل أولئك)، (٢) الخلاف الديني حول وجهات نظر علي عبد الرازق المناهضة للخلافة وقد أدانها علماء الأزهر، و(٣) النقل السني للنظرية السياسية الذي امتد لقرون طويلة معتبرًا أن المناظرات بين عامي ١٩٢٤م، ١٩٢٦م هي استجابة للتحدي الحديث لهذا النقل الفكري الديني السياسي، وإن كتاب يلدريم ٢٠٠٤م حول هذا الموضوع - وترجمة عنوانه هي مناظرات بشأن الخلافة في العالم الإسلامي إبان القرن العشرين - يناقش فقط النظريتين البديلتينِ للخلافة الخاصتينِ بسيد بك وعلي عبد الرازق دون تقديم أي تفسير أصلي لهما، ويصف كذلك ردود الأفعال تجاه إلغاءِ الخلافة في عام ١٩٢٤م في مصرَ، وخاصةً رد الفعل السلبي لعلماء الأزهر. ولا تحوي الدراسة أي إطار عمل نظري أو مناقشة منهجية (غني عن البيان - أو أي استعراض للأدبيات)، مما يؤدى إلى كثير من الحجج الباردة، وكذلك بعض التناقضات، فهو يزعم - مثلًا - في الصفحة نفسها (صفحة ٧١) أن الخلافة كانت عديمة الجدوى ولا حول لها ولا قوة بعد عام ١٩٢٢م، وأن فاعلين كثيرين عَدُّوا الخليفة رئيسًا للدولة أثناء الفترة نفسها، ومن ناحية مناقشتنا المحددة حول دور الإسلام في التحديث فإن المؤلف يذكر بصورة عابرة أن لغة الدين قد استُخدِمَتْ في المناظرات بشأن إلغاء الخلافة (صفحة ١٤) لكنه لا يناقشها، وعلى الجانب الآخر يقدم مختصر لييل ٢٠٠٩م القصير عن الخلافة نظرةً عامةً جيدةً - وإن كانت صحفيةً - عن التطورات فيما بعد عام ١٩٢٤م حول تلك المؤسسة وكذلك مناقشة المطالبين بالخلافة المحتمَلينَ في القرن الحادي والعشرين.

أخيرًا، من الجدير بالذكر أن هناك دراستين قائمتين على سجلات المحفوظات البريطانية:

أولًا تقدم دراسة ساتان الحديثة ٢٠٠٨م حول إلغاء الخلافة وصفًا مفيدًا لتاريخ الخلافة الحديث، ومناقشة مفصلةً حول إلغائها في سنواتها القليلة الأخيرة، وعلى الرغم من أن فحص ساتان ضعيف - إلى حد بعيد من ناحية الإسهام النظري - ويظل غالبًا وصفيًا لا تحليليًا مع وجود قليل من الحجج التجريبية الواضحة فإنه قائم على بحث مفصل عن المصادر الرئيسة، وبخاصة الصحافة والسجلات البرلمانية، كما أنه كذلك يوظف الأدبيات الثانوية القائمة، ويكمن إسهامه الأصلي في دمج سجلات المحفوظات البريطانية الغنية في دراسة الخلافة؛ حيث يقدم المؤلف سردًا مفصلًا للسجلات السرية الخاصة بمكتب الخارجية البريطانية والصحافة البريطانية وكذلك المصادر التركية التي لا تيسر المقارنة بين الجانبين فحسب، بل تنقض معلوماتنا حول بعض الأحداث الحاسمة مثل مطالبة الشريف حسين بالخلافة ومفاوضات مؤتمر لوزان بين تركيا والحلفاء في عامي ١٩٢٢م - ١٩٢٣م.

كما أن دراسة أوليفردي ٢٠٠٩م الشاملة فيما يتعلق بسجلات المحفوظات البريطانية التي بدأت في عام ١٩١٤م واستمرت في الحرب الباردة؛ مفيدة من ناحية رؤية تعقيدات التطور الخاصة بفهم الخلافة من قبل مكاتب الحكومة البريطانية، ويوثق المؤلف كذلك تفاصيل الروايات المتضاربة بفروع الحكومة المختلفة مثل مكتب الخارجية، ولجنة القاهرة، وحكومة الهند وكيف أثرت هذه الآراء المختلفة على خيارات السياسة الخاصة بالفاعلين السياسيين، وتستخدم دراستي بعضًا من أوصاف ساتان وأوليفردي المبنية على بحثيهما الأرشيفيين.

دراسة العلمنة: وجهة النظر التاريخية الاجتماعية:

سوف أدرس - بناءً على مجموعة العمل هذه ونموذج التوفيق - عملية العلمنة في الشرق الأوسط موليًا اهتمامًا خاصًا بالمناظرات حول الخلافة أثناء ١٩٠٨ : ١٩٢٤م التي ثبت أنها حاسمة بالنسبة للعلمنة، وسوف أتناول كذلك تحول الخلافة بوصفها قضيةً يمكن فيها تتبع تطور الخطاب العلماني وعلاقته بالإسلام في سياق التطورات السياسية والعسكرية في تلك الفترة، ومنهجية بحثي مستوحاة من الفكرة الفيبرية والدوركايمية: أن العلمنة بوصفها مفهومًا لا يمكن استيعابها دون الإشارة إلى السياق الاجتماعي التاريخي، وإلا فإن مفهوم العلمنة المادي يحمل في طياته خطر استبدال البحث التجريبي ذاته بهِ، وإننا إن تناولنا العلمنة على أنها هوية قائمة بذاتها فربما ننتهي عند استبدال تحليلنا التجريبي بها، كما أن منهجيتي مستوحاة من الفكرة التي أعلنها بوضوح عالم الاجتماع الديني ريتشارد فن (١٩٧٨م) أن العلمنة هي - بصورة أساسية - ساحة قتال تتصارع فيها مجموعات اجتماعية مختلفة

حول تعريف الدين وحدود ما هو مقدس، ولذا علينا نحن الباحثين أن نتجنب وضع تعريف استنتاجي للدين والعلمنة فيما يتعلق بموضوع بحثنا.

كان الصراع – في حالتي – يدور بشكل رئيس حول تعريف دور الإسلام في المجال العام، ومن أجل فحص هذه العملية فإني أحلل الصور التي اتخذها هذا الخِطاب في مجموعات اجتماعية مختلفة (مثل: العلمانيين، والإسلاميين الحداثيين، والإسلاميين الأصوليين، انظر أدناه)، وكيف أثرت المواقف الاجتماعية السياسية للفاعلين على وجهة نظرهم تجاه الخلافة، ولذا فإني أدرس وجهات نظر المفكرين والشخصيات السياسية البارزة عبر النطاق السياسي، وعلاوةً على ذلك فإني أحدد إذا ما كان الفاعلون المختلفون (الإسلاميون والعلمانيون) قد استخدموا الخطاب السياسي حقًا أو بشكل فعال، وكيف يرتبط هذا بالتطورات السياسية في هذا العصر، ولهذه الغاية أستخدم منهجيةً ذات بعدين رئيسين: مركز المقارنة التاريخي والتحليل الخِطابي.

التحليل التاريخي المقارن:

لقد انتقد كثير من المؤرخين (مثل تومبسون ١٩٧٨م) علماء الاجتماع لإبدائهم اهتمامًا غير كافٍ بتفاصيل الأنماط التاريخية، حيث يعتقد معظم علماء الاجتماع أن المؤرخينَ غير قادرين على الوصول إلى استنتاجات ذات مغزًى من تحقيقاتهم الجاهدة الخاصة بسجلات المحفوظات؛ بسبب عدم وجود نظرية واضحة لتفسير البيانات التاريخية، وأن علم الاجتماع التاريخي الذي ظهر ميدانًا فرعيًا في السبعينيات وأوائل الثمانينيات ورد فعل للمغالاة في النظرية والتقليل من شأن التعقيدات التاريخية في علم الاجتماع الأمريكي؛ قد سعى لإزالة الفجوة بين النظامين.(تيلي ١٩٨١م، ١٩٨٤م، سكوكبول ١٩٨٤م، كالهون ١٩٨٧م، ١٩٩٨م)، وعلى الرغم من ذلك فقد ظهر جدل منهجي في الميدان الفرعي في التسعينيات بين أنصار "الاستنتاج من النظرية العامة" وأنصار الاستقراء في البحث التاريخي المقارن (للتفاصيل انظر: الدورية الأمريكية لعلم الاجتماع ١٩٩٨م).

ترى وجهة النظر الأولى (ويمثلها: كايزر، وهيتشرر ١٩٩١م، ١٩٩٨م) المستوحاة من عمل بارينجتون مور ١٩٥٨م أن البيانات التاريخية يجب أن تستخدم حقل تجارب لنظرية عامة قابلة للتنفيذ، يستخلص منها الباحث (من خلال الاستنتاج) آليات سببيةً محددةً ويحاول أن يصل إلى تعميمات قانونية، والهدف هنا هو- إن أمكن – تنقيح النظرية العامة من خلال المراجعة و/أو الدحض في ضوء التحليل التاريخي، وكايزر وهيتشر اللذان ينتقدانِ علماء الاجتماع التاريخيينَ؛ لأنهم يعملون مؤرخين تجريبيينَ، يقترحانِ نظرية الخيار العقلاني بوصفها

نظرية عامة جيدة تطبق على الظواهر التاريخية، وعلى الجانب الآخر فإن الاستقرائيين (مثل: سومرز ١٩٩٨م) يقولون: ما دامت النظريات العامة "تجر تحريفًا كثيرًا على المواصفات الخاصة بالأنماط التاريخية" (كالهون ١٩٩٨م، ص٨٥٤) فيجب أن ينطلق تحليل لائق من البيانات التجريبية، وأن يسعى خلال استقراء الآليات أو الروايات السببية نحو استنتاجات نظرية أكثر تحديدًا (غير عام)، وهذه الفكرة مبنية على وجهة نظر فيبر: أن العلوم الإنسانية والاجتماعية مختلفة تمامًا عن العلوم الطبيعية في أن الطبيعة والأفعال الإنسانية مبنية على الثقافة، وتتغير عبر الزمن وأن الأحداث المهمة نادرًا ما تقع بخلاف النماذج المتكررة الموجودة غالبًا في الطبيعة، ولذا فإنه يجب فحص العمل الاجتماعي عن طريق الفهم التفسيري، وليس من ناحية الأسباب الخارجية فحسب (فيبر ١٩٤٩م، ص١٦٠).

على الرغم من توجه تلك الدراسة نحو وجهة النظر الثانية فإنها مبنية على نظرة منهجية تحاول أن تجد أساسًا وسطًا في هذا الجدل المنهجي بين الجانبين، وبين الاستنتاج والاستقراء، وبين المنهجين التعددي والفردي، والتفسير والفهم، وإني لأحاول التردد بين مناقشتي النظرية (العلمنة بوصفها توفيقًا) والبيانات التاريخية عبر أدوات فهم مختلفة (مثل: الأسلوب الخطابي، والهندسة الدينية - انظر أدناه) استخلصتها من البيانات، وهدفي هو وضع حجة نظرية (محددة) عن طريق الاستقراء من البيانات، وتفسير أي عملية تاريخية في ضوء هذا النموذج النظري، وبذلك فإن فحصي يستمد الإيحاء من دعوة ستنشكومب ١٩٧٨م إلى تأكيد تعقيد الأنماط التاريخية والمقارنات بين الحالات بدلًا من مجرد تطبيق النظريات العامة.

إن المركز التاريخي المقارن مظهر مهم في بحثي وهو ذو ثلاثة أبعاد: بين المجموعات، والمقارنة المكانية والمقارنة الزمنية:

أولًا: أُقَسِّمُ الفاعلين في السلطة - الذين أناقش آراءهم - إلى ثلاث مجموعات وفقًا لمواقفهم الأيديولوجية إزاء الخلافة، إذ تمثل وجهة نظرهم تجاه طبيعة الخلافة ومستقبلها محور هذا التصنيف، ويتحدد موقف كل مجموعة وفقًا لتعريفها الخلافة، كما أصنف أولئك السياسيين والمفكرين الذين عَرَّفُوا الخلافة بوصفها مجرد مؤسسة روحية - بغض النظر عما إذا كان هذا ممكنًا من ناحية تاريخ الخلافة ونظريتها- علمانيين، وأصنف الذين عَرَّفُوها - على نحو تام بوصفها مؤسسةً دنيويةً / سياسيةً - حداثيينَ أو إسلاميين حداثيين، أما المجموعة الثالثة فهي مجموعة الأصوليين أو الإسلاميين الأصوليين الذين عَدُّوا الخليفة زعيمًا دنيويًا ودينيًا بل روحيًا.

وبينما حاولت المجموعة الأولى أن تقضي على الخلافة فإن المجموعتين الأخيرتين حاولتا الإبقاء عليها، وعلى الرغم من ذلك كانت المجموعة الثانية (الحداثيون) تحاول أن تضعفها عن طريق كبح سلطتها الدينية في السنوات الأولى لعصر المشروطية الثاني الذي كان مرتبطًا - بصورة مباشرة - بنزاعات السلطة الداخلية في العاصمة العثمانية (انظر أدناه)، ثم حاولت المجموعة نفسها - على نحو مأساوي - عبثًا أن تحييها وتقويها في مرحلتها الأخيرة (أثناء ١٩٢٠: ١٩٢٤م) في مواجهة زوال الخلافة وتدميره، وذلك ما حققه العلمانيون أخيرًا، وعلى الرغم من وجود التباسات بشأن الفاعلين وانتمائهم لأي مجموعة في الأوقات المختلفة (مثل: سيد بك أهم ممثل لمجموعة الحداثيين في السنوات الأولى الذي ساند فيما بعد العلمانيين في اللحظات الأخيرة للخلافة)؛ فإن هذا النموذج يفيد في فهم مبادئ صراع السلطة حول الخلافة وتحليلها، وما يثير العجب من هذه المجموعات الثلاثة هو أنه على الرغم من مواقفهم المتعارضة تجاه الخلافة فإنهم كانوا يستخدمون خطابات متشابهة (أو استراتيجيات خطابية)، بل الخطابات نفسها من أجل تحقيق غايات سياسية مختلفة، بل متعارضة (انظر: الفصل الثالث من أجل وصف مفصل للمجموعات الثلاثة وزعمائها البارزين الذين تناقش هذه الدراسة أفكارهم)، وعلاوةً على ذلك؛ ولأن وجهة نظرهم بشأن الخلافة كانت متعارضةً مع الفهم الأصولي لها، فإن الحداثيين وبخاصة العلمانيون كانوا غالبًا يلجئون إلى تدخل استراتيجي في أصول الدين والشريعة الإسلامية، وأنا أسمي هذه الصورة من "ابتكار النقل" (هوبسبوم ١٩٩٢م) "الهندسة الدينية" التي أعرفها إعادة تحديد للمفاهيم الإسلامية المهمة وفق مقتضيات السياق التاريخي الحديث واستخدام الأدبيات في التقاليد الشرعية الدينية لتسويغ مطالبهم ومواقفهم السياسية الخاصة.

ثانيًا: من ناحية المقارنة المكانية أدرس خطابات التحديث (على المستوى المحلي) والتطورات السياسية والعسكرية (على مستوى أوسع نطاقًا) التي شكلتها مركزًا على كل من مركز الخلافة (تركيا) ومحيط الخلافة مثل: مصر وشمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية والهند، وإن تحليل المتغيرات الحاسمة الموجودة في المناطق المختلفة سوف يمكننا من دراسة التغير المكاني ومدى أهمية الإسلام - المستقل عن التغيرات المحلية - فيما يتعلق بطبيعة العلمنة في المنطقة، ونلاحظ أن الخطابات المستخدمة في المناظرات في إسطنبول كانت تشمل عناصر مختلفةً عن تلك الموجودة في مصر وشبه الجزيرة العربية (وكان كل منهما حينئذ جُزءًا من الإمبراطورية العثمانية، على الأقل اسميًا)؛ لأن القوى الأوروبية مثل بريطانيا وفرنسا

كانت لهما اهتمامات استعمارية خاصة بمصير الخلافة وأثرها على العالم الإسلامي، وعلى الجانب الآخر كانت القومية العربية عاملًا مهمًا في صياغة خطابات عدد كبير من الناس في العالم العربي، وقد بلغت أوجها بظهور الحركة الفكرية والسياسية التي تؤيد خلافةً عربيةً، وهكذا فإني أنظر إلى كيفية اختلاف هذا الخطاب بين مركز الخلافة ومحيطها.

ثالثًا: أدرس في هذا العمل كذلك، التغير من خلال تطور الخطاب الإسلامي في فترات مختلفة وعبر مجموعات ومناطق مختلفة كذلك، فأدرس الفترة من ١٩٠٨: ١٩٢٤م على ثلاث مراحل؛ في المرحلة الأولى ١٩٠٨: ١٩١٦م عندما استولت جمعية الاتحاد والترقي على السلطة وأضعفت الخلافة في مركزها بشكل هائل نتيجةً لثورة ١٩٠٨م، كان هناك صراع السلطة بين ائتلاف البيروقراطية العثمانية التي كان يمثلها جمعية الاتحاد والترقي والحداثيون الإسلاميون من ناحية وائتلاف المؤسسة الدينية والأصوليون من الناحية الأخرى، وربحت البيروقراطية المعركة وسيطرت على الدولة، وعلى الرغم من ذلك فإني أفترضُ أن "خطاب الإسلاميين الحداثيين" في هذه المرحلة لم يكن يستهدف الخلافة ذاتها، بل كان يتضمن تحويلها - بشكل تام - إلى سلطة دنيوية ليعزل بذلك الخلافة عن أساسها الديني/ الروحي ذي القوة الأكبر حتى يكون من اليسير إلغاؤها فيما بعد في عام ١٩٢٤م، وفي المرحلة الثانية ١٩١٤: ١٩٢٠م أدرس المناظرات حول المحيط بشأن الوحدة الإسلامية في ظل الخلافة الإسلامية والمشروعات البديلة عن الخلافة في الجزيرة العربية والمغرب في سياق الاستعمارية البريطانية والفرنسية، وأفترضُ أن صراع السلطة الحقيقي هنا قد وقع بين أنصار الفاعلين العثمانيين (العرب والهنود وكذلك الأتراك) ومنهم الحداثيون والأصوليون والمجموعة العثمانية المناهضة التي كانت تتكون غالبًا من القوميين العرب، وأخيرًا في المرحلة الثالثة ١٩١٩: ١٩٢٤م أعود إلى المركز كي أدرس المناظرات التي كانت - بصورة مباشرة - عن إلغاء الخلافة بدلًا من حدود سلطتها كما كانت الحال في المرحلة الأولى، وقد وقع الصراع في هذه المرحلة بين الحداثيين الذين كانوا يحاولون إنقاذ الخلافة والعلمانيين الذين نجحوا في تدميرها، وقد تحقق هذا كذلك من خلال تسويغ واسع الانتشار مع اللجوء إلى الإسلام ذاته بدلًا من خطاب علماني صريح، وما كانت الخطوة الأكثر أهميةً في طريق العلمنة لتتحقق دون هذه الممارسة الخطابية - على الأقل ليس بهذا اليسر والسلمية، ولذلك فإني أفترض أن دمج العناصر الإسلامية في خطاب العلمنة الذي كان يستخدمه الفاعلون السياسيون كان - إلى حد ما - جزءًا متكاملًا من العلمنة ذاتها، وهذا يتضمن أن علمنة التحديث في الشرق

الأوسط كانت مبنيةً على إعادة تحديد دور المقدسات في المجال العام بدلًا من مجرد نبذها، ومن أجل إثبات هذه الحجة فإني أطبق منهج فوكو في تحليل الخطاب.

تحليل الخطاب:

إن دراسة الخطابات[٢٨] أمر مفيد لأنها تؤثر وتتأثر بالتطورات الاجتماعية، وبذلك تكون مؤشرات على التغير الاجتماعي، أي أنها تعكس التغيرات في الواقع الاجتماعي وتساعد في تشكيلها عن طريق إدراك هذا الواقع بالنسبة للأفراد والجماعات وبذلك تكون قراراتهم، وأفعالهم، وردود أفعالهم؛ لأنها تقدم عدسات معرفيةً اجتماعيةً يدرك المرء من خلالها البيئة الاجتماعية التي تؤثر بدورها على نطاقات تلك العدسات وزواياها، وعلاوةً على ذلك فإن الخِطابات لا تؤثر على تصرفات الفاعلين فحسب، بل تُسوّغُ مواقفهم – وتضعف مواقف خصومهم – في الصراعات الاجتماعية.

وبذلك يمكن للغة أن تلعب أدوارًا مهمةً في علاقات السلطة عن طريق مساعدة الفاعلين على تكوين رؤية حقيقية للعالم وفرضها؛ مما يجعل الخلاف ممكنًا، وكما يقول بورديو (١٩٨٩م، ص٢٠ – ٢١): "إن الكلمات والأسماء التي تبني الواقع الاجتماعي كما أنها تعبر عنه هي – بلا منازع – ركيزة الصراع السياسي الذي هو صراع من أجل المبدأ الصحيح للرؤية والخلاف"، وبتعبير لآخر فإن الخِطابات السائدة تُسهم بصورة هائلة في (تعريف الموقف)، وكما صاغها وليام توماس – بشكل مشهور – قائلًا: "إذا عرف الناس الأشياء على أنها حقيقية فإنها حقيقية في آثارها" (توماس ٢٠٠٢م: ١٠٣)، ولذلك فإن الخِطابات (واللغة بوجه عام) تمثل غالبًا رأس مال رمزيًا" (أو مصدر قوة) يعرفه بورديو (١٩٨٩م، ص٢٣) "شرف، وقوة ممنوحة لأولئك الذين حصلوا على تقدير كافٍ ليكونوا في موقف فرض التقدير"، وما يسميه بورديو "أثر النظرية" يتضمن القدرة على تعريف الأشياء، وتصنيفها وتحديدها، أي القدرة على ترتيب العلاقات الاجتماعية وصياغتها على النحو الذي يريده مالكو السلطة،

---

٢٨ ينتمي هذا الكتاب في الأساس، كما ذكرنا في المقدمة، إلى مجال التحليل الناقد للخِطاب؛ وهو أحد المنهجيات المتقدمة في دراسة الخِطاب التي تتعامل مع اللغة بوصفها أحد أشكال الممارسات الاجتماعية، وتدرس كيف يسهم النص والكلام في خلق السلطة الاجتماعية والسياسية.
وقد أصبح التحليل النقدي للخطاب من المناهج المتبعة للتحليل في العلوم الاجتماعية والإنسانية منذ أن كتب نورمان فيركلاف كتابه **اللغة والسلطة** عام ١٩٨٩م. ولا تعد هذه المنهجية متجانسةً ولا موحدةً ولا تحصر نفسها في طريقة أو أسلوب معين، ولكن الافتراض الذي يشترك فيه جميع المهتمين بالتحليل النقدي للخطاب هو أن اللغة والسلطة ترتبطان إحداهما بالأخرى ارتباطًا كليًا (المراجع).

وعلاوةً على ذلك فإن القوة الرمزية للغة تجعل تكوين المجموعات أمرًا ممكنًا لأن "المجموعة أو الطبقة الاجتماعية أو الجنس أو المنطقة أو الأمة تبدأ في الوجود فقط عندما يتميز عن المجموعات الأخرى أي من خلال المعرفة والتميز" (في المرجع نفسه).

ويُفهَمُ مصطلح (الخطاب) ويوضع نظريةً بطرق مختلفة اعتمادًا على السياق الانضباطي الذي يُستخدَم فيه، ففي علم اللغويات يرتبط أحيانًا باللغة الشفهية، ويأتي مقترنًا مع كلمة (النص)، وأحيانًا يشمل كلًا من النصوص الشفهية والكتابية، وفي النظرية الثقافية والأدبية يُشتَقُّ معنى الخطاب من أصوله اللاتينية والفرنسية ويتأثر استخدامه بميشيل فوكو[٢٩]: أنه يُفهَمُ بوصفه مجالًا لإنتاج تصريحات عديدة وتداولها تحكمها قواعد محددة (ميلز ١٩٩٧م)، وعلى الرغم من ذلك يعد باكتن ويارثيز الخطاب الدقيق "صوتًا" خلال نص أو موقف كلامي (هاوثورن ١٩٩٢م)، وفي علم النفس الاجتماعي يفهم الخطاب وفقًا لعلاقات السلطة ويحلل بمنهجية مستمدة من تحليل الخطاب اللغوي المتقدم (ويلكنسن وكيتسنجر ١٩٩٥م)، وهناك المناهج النقدية مثل مناهج"علم اللغويات النقدية" فاولر وغيره ١٩٧٩م، فيركلو ١٩٩٥م، ٢٠٠١م، ٢٠٠٣م، وداك وماير ٢٠٠١م، ومناهج بيشو ١٩٨٢م الذي يستند إلى نظرية التوسير الخاصة بالأيديولوجية، وهي كذلك مهتمة بكيفية تمثيل علاقات السلطة في إنتاج الألفاظ والنصوص واستهلاكها، ويقترح فيركلو أن تحليل الخطاب النقدي يمكن أن يؤدى بالتركيز على ثلاثة مظاهر للمعنى في النصوص – العمل والعلاقة الاجتماعية، والتمثيل والمطابقة – التي "توازي أصناف الأنواع الأدبية والخطابات والأساليب على مستوى الممارسات الاجتماعية" (فيركلو٢٠٠٣م ك٣٨، انظر أيضًا: ٢٠٠١ ب)، وهكذا فإن المنهجين الأخيرين يمثلان اندماجًا لعلم اللغويات والنظرية الاجتماعية في ظل تأثير منهج فوكو[٣٠].

---

٢٩ مفهوم الخطاب من المفاهيم المركزية في فلسفة **فوكو**، ولا يمكن النظر إليه بوصفه لحظةً عابرةً داخل منظومته الفكرية، بل هو الركيزة التي يمكن فهم فلسفته بوصفه بناءً مؤسسًا عليها في المقام الأول، يقول في كتابه (**نظام الخطاب**): "إنني أفترض أن إنتاج الخطاب، في كل مجتمع، هو في الوقت نفسه إنتاج مراقب، ومنتقًى، ومنظم، ومعادٌ توزيعه من خلال عدد من الإجراءات التي يكون دورها هو الحد من سلطاته ومخاطره، والتحكم في حدوثه المحتمل، وإخفاء ماديته الثقيلة والرهيبة".
هذا يعني أن الخطاب عند فوكو مرتبط ماهيةً بالسلطة، فهو وسيلة الوصول إليها، بل هو السلطة ذاتها. لذا من البديهي أن يخضع إنتاجه لقوانين المراقبة والانتقاء والتنظيم، حتى غدا معها مفهوم "صناعة الخطاب" من المفاهيم المتداولة على نطاق واسع في ثقافتنا الراهنة (المراجع).

٣٠ انظر كذلك: **وداك** ٢٠٠١م للحصول على ملخص لافتراضات محللي الخطاب النقدي والإجراءات التحليلية، وإن تحليل الخطاب بوصفه نموذجًا ورؤيةً نظريةً له كذلك صلات بدراسة القصص التي تأثرت ببنيوية **شتراوس**، وتأثرت مؤخرًا بعلم الرموز (**بال** ١٩٩٧م)، وإن بعض المتغيرات المتعلقة بنظرية القصص

يستخدم فوكو مصطلح (الخطاب) بمعان مختلفة، ولكنه - بصورة أساسية - يقصد به "الممارسة المنظمة التي تفسر عددًا من التعبيرات" (فوكو ١٩٧٢م، ص٨٠)، ونظريته عن الخطاب مرتبطة - على نحو وثيق - بفكر (الحق)، و(السلطة)، و(المعرفة)؛ لأنها تؤتي آثارها بسبب تلك العناصر، وهو كذلك ينتقد الفهم (السلبي) للسلطة وما يسميه (الافتراضية القمعية) - أي أن السلطة متعلقة دائمًا بالمنع، والإكراه، والقمع، وعلى العكس فإن نموذجه المثمر يتضمن أن السلطة متفرقة في خلال العلاقات الاجتماعية، وينتج صورًا محددةً للسلوك والفكر وكذلك يقيد صورًا أخرى وهذه النقطة مرتبطة بصورة وثيقة بإنتاج المعرفة: فوفقًا لفوكو ما من علاقة اجتماعية - ومنها إنتاج المعرفة - إلا وهي تدور حول فكرة السلطة، وبذلك فإن كلًا من المعرفة المنتجة والمستهلكة هي نتيجة لصراعات السلطة، وكل صراعات السلطة تحتاج (وتتطلب) صورًا محددةً من المعرفة، ولهذا السبب جاءت صيغة "السلطة/المعرفة" (فوكو ١٩٧٩ أ، ١٩٧٩ ب، ١٩٧٩سي) ووفقًا له فإن التحليل النصي المناسب يجب أن يهتم "بالتكوينات الخطابية" التي يُقْصَدُ بها مجموعة القواعد المتعلقة بتشكيلِ "الأهداف" (بالمعرفة) "ومواقع الموضوعات" و"المفاهيم"و"الاستراتيجيات"، ومن ثَم، فإن مهمة تحليل الخطاب هي تحديد الطرق التي تنتج بها أهداف المعرفة مثل الحماسة والأمة، والدين وهلم جرًا. وكذلك كيفية تحولها وإعادة إنتاجها مِنْ قِبَلِ التكوينات الخِطابية المختلفة.

وعلاوةً على ذلك فإن التكويناتِ الخِطابية تحدد المفاهيم والاستراتيجيات بالنسبة إلى موضوعاتها، وعلى غرار تكوين الموضوعات والأشغال اللفظية فإن هذه المفاهيم لا تتكون من مجموعة من الموضوعات الثابتة ذات العلاقات المحددة بدقة بعضها مع بعض، هي بالأحرى تشير إلى صور متبدلة لمفاهيم متغيرة (فوكو ١٩٧٢، ص٥٧)، وتحدث هذه الأنشطة الخطابية في محيط تاريخي وبيئة مؤسسية، وتتطلب صورةً مِنَ السلطة/المعرفة وتتضمن موقفًا موضوعيًا، وتفترض وجهة نظر الخطاب تلك أن الخطاب، ومن ثم اللغة - لا يُشير فقط إلى الواقع الاجتماعي بل يعبر عنه، بمعنى أنه لا يوضح الأبعاد المختلفة للواقع الاجتماعي فحسب، بل يسهم في تكوينها (فيركلو١٩٩٢م، ص٤٣)، وهكذا فإن منهج فوكو في دراساته "الأثرية" (وبخاصة فوكو ١٩٧٢م، ١٩٧٩ أ) يشمل خمسَ لمحات رئيسة أدركها فيركلو (١٩٩٢م، ص٥٥ - ٥٦) من ناحية التحقيق النظامي للعلاقة بين الخطاب والبناء الاجتماعي:

مثل نظرية تحديد المواقع (انظر - على سبيل المثال -: ديفيز وهاري ١٩٩٠م، وبنويل وستوكو ٢٠٠٩م)، تشترك في عدد من المفاهيم المنهجية (مثل: مواقع الفاعل) مع تحليل الخطاب الفوكوي.

(١) الطبيعة الإنشائية للخطاب مشيرًا إلى أثر الخطاب على العلاقات الاجتماعية.

(٢) تفوق النصية البينية والتبادل المنطقي.

(٣) طبيعة الخطاب السياسي الذي يعني أن الصراع السياسي يحدث في الخطاب وحوله.

(٤) طبيعة الخطاب الخِطابية ملمحًا إلى أن الخطاب عنصر مهم في علاقات السلطة.

(٥) والطبيعة الخِطابية للتغير الاجتماعي مشيرًا إلى حقيقة أن الممارسات الخِطابية المتغيرة عنصر مهم في التغير الاجتماعي.

على الرغم من ذلك فإن نموذجه ينقصه الاستيعابُ الجدلي للعلاقة بين الخطاب والواقع الاجتماعي الذي يتجاهل التفاعل بين أبعاد الواقع سابقة التأسيس (الموضوعات الاجتماعية والأهداف إلخ)، والخِطاب الذي يساعد في تشكيلها مع المبالغة في تأكيد النواحي التأسيسية للخطاب.

سأتناول مصطلح الخِطاب بالمعنى الفوكوي الشامل (الممارسة المنظمة التي تفسر عددًا من العبارات) كي أفسرّ لغة النصوص التي أحللها، ولا أقدم هنا تطبيقًا كاملًا لتحليل فوكو للخطاب، بل أستخدم بعضًا من مفاهيمه أدواتٍ منهجيةً وبخاصة مفهومه عن "الاستراتيجية الخطابية"، ويُسمّي فوكو ١٩٧٢م، (ص٦٤ والصفحات التالية) التنظيم الخطابي للأهداف والمفاهيم والنماذج اللفظية "الاستراتيجيةَ الخِطابية" التي تشمل "نظريات" مختلفةً، و"موضوعات" أقل ترابطًا وثباتًا، وما دمت أجد هذا المفهوم عامًا أكثر مما ينبغي فإني أميز منه ثلاثة مستويات، فإن الاستراتيجية الخطابية الشاملة هي الأعم؛ إذ تتكون من استراتيجيات مختلفة تحوي بدورها عددًا من الأساليب الخطابية على المستوى الأخص وبذلك فإن الاستراتيجية الخطابية المتعلقة بالاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة من أجل التشريع تشمل أساليب مثل: انتزاع الآيات القرآنية والأحاديث النبوية من سياقاتها وتأكيد بعض المفاهيم بها، وتجاهل أخرى ...إلخ، وهذه الاستراتيجية بدورها جزءٌ من الاستراتيجية الخطابية الشاملة الخاصة بإنتاج التسويغِ من الإسلام الذي أقول إنه كان النمط الرئيس في علمنة المؤسسةِ السياسية في الشرق الأوسط.

يشكل هذا التسويغ الإسلامي - إلى حد ما - ما يسميه ميشيل دي سيرتو ١٩٨٤م، ١٩٩٤م "الاستراتيجية"، وإن كانت في سياق مختلف، وهناك استراتيجيات وأساليب خطابية - كان يستخدمها الفاعلون في الفترةِ التي تُعْنَى بها الدراسة - تشير إلى التكتيكاتِ، ووفقًا لدي

سيرتو فإن الاستراتيجية هي "حساب تغاير علاقات القوة التي تحدث موضوع الإرادة والسلطة الذي يمكن عزله عن البيئة"، مما يمكننا من تحويل الشكوك التاريخية إلى فراغات قابلة للقراءة (١٩٩٤م، ص٤٨٠، ١٩٨٤م، ص٣٦)، وتشير الاستراتيجية كذلك إلى "صور متعددة من العمليات الملائمة لإعادة تركيب الفراغ من قبل الممارسات العائلية"، حيث تشير "التكتيكات" إلى المفاوضات والارتجال الملائم للغة العادية"، كما أن الارتجال "يجب أن يتلاعب باستمرار بالأحداث حتى يحولها إلى فرص متاحة، وعلاوة على ذلك فإن التكتيكات تعمل بشكل رئيس من خلال فن الخطابة "الذي تمثل اللغة فيه كلًا من الموقع والهدف، وهذه التلاعبات مرتبطة بطرق تغيير إرادة الآخر" (دي سيرتو ١٩٩٤م، ص٤٧٧ - ٤٧٨، ٤٨٠).

وهكذا فإن المجموعات الثلاثة (العلمانيين، والحداثيين الإسلاميين، والإسلاميين الأصوليين) الذين أحددهم في فحصي المتعلق بعلمنة الشرق الأوسط قد استخدموا تكتيكاتٍ خطابيةً مختلفةً أعادت إنتاج "الاستراتيجية الصحيحة المهيمنة السائدة (التسويغ الإسلامي)، وعدلتها من أجل تعزيز مواقفهم السياسية وإضعاف خصومهم، كما ينعكس ذلك في الوثائق موضع الفحص.

البيانات:

أحللُ مجموعتين من البيانات الرئيسة في بحثي: البيانات المتعلقة بالخلافة بصفة خاصة، والبيانات المتعلقة بالتحديث في الشرق الأوسط بصفة عامة، وبالنسبة لتلك المتعلقة بالخلافة فإني أعتمد - بصورة مكثفة - على بيانات المجلدات الخمسة المذكورة آنفًا تحت عنوان (كُتيبات الخلافة) التي حررها كارا وزملاؤه ٢٠٠٢: ٢٠٠٥م، وهي تحوي مصادر رئيسةً (الكُتيبات والكتب والمناقشات البرلمانية... إلخ)؛ بعضها اكتُشِف مِنْ قَبْلُ وكُتِبَ من ١٨٧٦م إلى منتصف العشرينيات في مناطق جغرافية مختلفة، من الهند إلى بريطانيا وفرنسا، ومن روسيا إلى الجزيرة العربية وشمال إفريقية، وكذلك تركيا ومصر، وأُبْدِي امتناني للأستاذ إسماعيل كارا وفريقه على عملهم الجاد في تقديم تلك البيانات القيمة لخدمة الحياة الأكاديمية[٣١]، كما أني أستخدمُ كذلك المصادر الرئيسة التي لا تحويها هذه المجموعة.

وعلى الجانب الآخر وبالنسبة لدراستي الخاصة بعملية التحديث الشاملة فإني أدرسُ

---

٣١ أشكر كذلك البروفيسور كارا على إعطائه إياي النسخ غير المحررة لبعض الكتيبات غير المنشورة لفترة ما بين سنة ١٩٢٢م وسنة ١٩٢٤م.

أولًا الوثائق التي تمثل العناصر المختلفة للإصلاحات السياسية القانونية في الشرق الأوسط، ومنها قوانين ١٨٧٦م، و ١٩٢١م، ١٩٢٤م، ومناقشات البرلمان والصحافة، وتحليل الخطاب لمناظرات الإعلام بشأن العمليات السياسية القانونية التي أنتجت الوثائق الرسمية يمكننا من تحديد سياق تلك الوثائق، وأحلل كذلك - بطريقة مقارنة - كتابات المفكرين ذوي الشأن في تركيا (ومنهم ضياء كوك ألب الذي كان متحدث العلمنةِ البارز، وآخرون أمثال الماليلي حمدي، وسيد بك، وازميرلي حقي، وحوكاشكرو ...إلخ، وقد خطب مصطفى كمال أتاتورك رائد العلمنة والفاعل السياسي الأكثر أهميةً في التحديث التركي بعد عام ١٩٢٠م)، ومن الجزيرة العربية وشمال إفريقيا (مثل: الشريف حسين، وعبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا، وعلي عبد الرازق، وعبد العزيز جاويش، وإسماعيل الصفائحي)، ومن الهند (مثل: سيد محمود، وسليمان نادفي، وحكيم أجمل خان، ومختار أحمد أنصاري، وأبو الكلام أزاد)، وهم الأعضاء البارزون في"حركة الخلافة" الهندية، كما أوكد الاستراتيجيات الخطابية التي يستخدمها في مركز الخلافة سيد بك، وضياء كوك ألب اللذان كانا الأبوين الفكريين والمتحدثيْنِ عن الجماعات السياسية التي تولت السلطة قبلَ (جمعية الاتحاد والترقي) وبعدَ (حزب الشعب الجمهوري) إعلان الجمهورية في عام ١٩٢٣م، وسوف يسمح لي هذا التحليل برؤية استخدام خطاب العلمنة بالنسبة للإسلام مِنْ قِبَلِ عالم إسلامي بارز (سيد بك) ومفكر ذي تأثير (كوك ألب) اللذينِ لعبَا دورًا حاسمًا في العلمنة وتدمير الخلافة، وكان لدى كوك ألب كذلك مشروع لتحويل الشريعة الإسلامية الذي يمثل تجسيدًا لعلم الاجتماع الدوركايمي في السياسة التركية، ويرجع ذلك إلى كونه من أتباع دوركايم، وفي النهاية فإنني أهتم كذلك اهتمامًا خاصًا بأفكار مصطفى كمال الذي كان زعيمًا للحركة القومية التركية، ثم جمهورية تركيا فيما بعد، ويمثل تطور أفكاره مثالًا جيدًا للطريقة التي اتخذت بها العلاقة بين الإسلام والسياسة صورًا مختلفةً في مراحل مختلفة من عملية العلمنة.

وفي المحيط - من ناحية - أؤكد أفكار رشيد رضا والشريف حسين؛ لأنهما يمثلان الحركة المناهضة للخلافة في العالم العربي، مما يمكننا من إدراك العلاقات بين الصراع على الخلافة ونشأة القومية العربية وكذلك أثر الاحتلال البريطاني والفرنسي في الشرق الأوسط، كما أركز على الهند، حيث ساد الفهم الأصولي للإسلام والخلافة، وقادة حركة الخلافة - الذين سيؤسسون باكستان فيما بعد- كانوا يؤيدون بقوة الخلافة العثمانية في مواجهة كل من الاحتلال الأوروبي والقوميين العرب من ناحية، والعلمانيين الأتراك من الناحية الأخرى، ومن

الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك الاستفادة من سلطة الخليفة الفكرية والسياسية في مواجهة الأوروبيين وبخاصة البريطانيون من أجل أن ينقذوا أرضهم وشعبهم من الاحتلال البريطاني، وبخلاف كثير من الفاعلين الأتراك والعرب (الحداثيين والعلمانيين) فإن الزعماء المسلمين الهنود كانوا يرون الخليفة حاكمًا دنيويًا وزعيمًا روحيًا لكل المسلمين.

وعلى الرغم من أن منهجي الرئيس هو تحليل الخطاب فإني أقدم سردًا شاملًا للتطورات الرئيسة في كل فصل من أجل توفير المعلومات السياقية الضرورية بشأن الخلفية السياسية للصراعات الخطابية التي حدثت للخلافة وعملية التحديث العامة في الشرق الأوسط. كما أربط الطرق التي يستخدم فيها خطاب العلمنة في الوثائق مع التطورات الاجتماعية والسياسية الرئيسة واضعًا في الحسبان حقيقة أن الخطاب والممارسة مرتبطان دائمًا، وقد يمكننا تحليل هذه النصوص من تتبع تطور خطاب العلمنة - المنعكس والمبني مِنْ قبل هذه المصادر - من خلال سياق الصراعات السياسية وتحديد المخططات الرئيسة للتحديث السياسي في المنطقة، والبيانات مكتوبة غالبًا باللغة العثمانية القديمة، وبعضها باللغة التركية الحديثة واللغة العربية والإنجليزية والفرنسية (لقد استخدمتُ الترجمات التركية لبعض المصادر العربية بسبب مشاكل الوصول، واستطعت كذلك استخدام المصادر المنشورة أصلًا باللغة الأردية المتاحة بالتركية والإنجليزية)، والاستشهادات من هذه المصادر كلها من ترجمتي ما عدا القليل منها المتوفر بالفعل باللغة الإنجليزية (مثل: الشريف حسين ١٦، وسيد محمود ٢١). وأما ترجمات الآيات القرآنية فقد استخدمتُ ترجمة يوسف علي المعروفة التي يُستشهدُ بها على نطاق واسع، ويمكن الوصول إليها بسهولة على الانترنت، ولقد ترجمت بنفسي الأحاديث النبوية التي استشهدتُ بها، ولم تُترجَمْ في المصادر الرئيسة.

إنني أحلل نطاق تجسيد هذه النصوص أو تعبيرها عن إيديولوجية محددة متناولًا هذه النصوص على أنها السياق الذي يُعادُ فيه إنتاج الخطاب ويُعادُ تقديمه كذلك (فاولر ١٩٩٦م، ص٦)، ومن ثم فإني أقدم حُججي المحددة من خلال الاستشهادات المتكررة من تلك النصوص، وعند تفسيرها أضع في اعتباري دائمًا السياق الاجتماعي التاريخي الذي أُنتِجَتْ فيه هذه النصوص حتى أتمكن من تقديمها دون تشويه معانيها وأغراضها، ولأنها توثق مظاهر مختلفةً من عملية العلمنة التي كانت دائمًا تُفسَّر بالإشارة إلى الشريعة الإسلامية، فإن تحليلها سوف يوضح كيف سارت العلمنة المؤسسية خُطوةً بخطوةٍ مع أسلمة الخطاب العام في الشرق الأوسط في تلك الفترة.

بنية الكتاب:

إن دراستي - كما هو متضمن في بياني السابق - مكونة من موضوعين رئيسين: العلمنة العامة للشرق الأوسط، وتحول الخلافة وزوالها بوصفها حالةً لتحليل هذه العملية، وسوف أتناول الموضوع الأول في الفصل الآتي الذي يهدف إلى توفير مقدمة لمناقشتي الآتية المتعلقة بالخلافة، وأقول هنا إن ما أسميه علاقة التوفيق بين الإسلام والحداثة التي تمثلها المناظرات المتعلقة بالخلافة هو كذلك صحيح بالنسبة لعملية التحديث الشاملة في الشرق الأوسط، وهكذا يبدأ الفصل الثاني بتاريخ مختصر عن التحديث في الشرق الأوسط، ثم يقدم فحصًا للوثائق القانونية وقرارات الإصلاح، والقوانين بصفة خاصة والمناقشات المتعلقة بها، ويقدم كذلك دراسةً لتحول الخطاب الإسلامي في المجال العثماني العام، وتشمل هذه الدراسة تفسيرًا للتفاعل بين العلمنة والصحافة وتحليلًا خطابيًا لعينة من المفكرين لنرى كيف تطور خطابهم مع تحول الدولة في الإمبراطورية، كما أنها تشمل - بصفة خاصة - تحليلًا لأفكار ضياء كوك ألب ١٨٧٦ : ١٩٢٤م التي تمثل تأليفًا من النظرية الاجتماعية العلمانية والخطاب الإسلامي الشرعي.

يتناول الفصل الثالث بوصفه قسمًا افتتاحيًا معالجتي قضية الخلافة بصفة خاصة، فيبدأ بتاريخ موجز عن الخلافة مع التركيز على الفترة العثمانية على وجه الخصوص، ثم يقدم وصفًا لمجموعاتي الثلاثة الخاصة بفاعلي السلطة والاستراتيجيات الرئيسة التي يستخدمونها في خطاباتهم من أجل تقديم المعلومات الأساسية لتحليلي الآتي لها، ويقدم هذا الفصل كذلك السياق الخِطابي للصراع بين هذه المجموعات بالتركيز على الاستراتيجيات الخطابية المشتركة التي تستخدمها المجموعات الثلاثة كلها على نحو متكررٍ، وهنا أناقش ثلاث استراتيجيات رئيسة: الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية، والاستشهاد بالتاريخ الإسلامي الأول)، وحذف الأدلة المتعارضة، ويهدف هذا الفصل إلى إثبات أن كل المجموعات الثلاثة كانت تستخدم أحيانًا الاستراتيجيات والأساليب نفسها في أغراضها السياسية المتصارعة.

لقد نظمت الفصول الثلاثة التالية على نحو أحلل فيه - بصورة مقارنة - صراعات السلطة بين المجموعات الثلاثة في فترات زمنية مختلفة، ومواقع جغرافية مختلفة، فبينما يدرس الفصل الرابع الصراع على الخلافة والدولة بين الحداثيين والأصوليين، أي النخبة البيروقراطية (العلمانية) في مقابل المؤسسة الدينية التي تشمل القصر في مركز الخلافة (تركيا) أثناء السنوات الأولى للعصر الدستوري الثاني ١٩٠٨ : ١٩١٦م، ويحلل - على وجه الخصوص -

حالتين: ضعف سلطة الخليفة مع التغيرات القانونية المحددة التي تبعث ثورة الشباب الأتراك في ١٩٠٨م، وكذلك ضعف شيخ الإسلام (شخصية الخليفة الدينية) وهاتان الحالتان هما حجرا الزاوية في التحول الأول للخلافة العثمانية.

يتناول الفصل الخامس محيط الخلافة ليدرس الصراع السياسي والأيديولوجي بين مؤيدي الخلافة العثمانية - ومنهم الإسلاميون الأصوليون والإسلاميون الحداثيون - والمجموعات المناهضة للخلافة؛ أي القوميين العرب الذين تساندهم القوى الأوروبية، ولقد تحدد هذا الصراع - بصورة مكثفة - من خلال الحرب العالمية الأولى والمشروعات الفرنسية والبريطانية لتعيين خلفاء صوريين في الجزيرة العربية وشمال غرب إفريقيا، والاهتمام بالوحدة الإسلامية التي أوجدها أولئك من جانب الفاعلين المناصرين العثمانيين أثناء الحرب العظمى، ويحلل هذا الفصل كذلك حالتين - بصفة خاصة -: المشروع الفرنسي "للخلافة المغربية"، والمشروع البريطاني "للخلافة العربية".

وأخيرًا يعود الفصل السادس إلى مركز الخلافة ليدرس الصراع بين الإسلاميين الحداثيين والعلمانيين بقيادة مصطفى كمال رئيس تركيا الأول، ويدرس هذا الفصل كذلك حالتين على وجه الخصوص: إلغاء الملكية العثمانية ١٩٢٢م، وإلغاء الخلافة ذاتها ١٩٢٤م الذي ثبت أنه مصيري بالنسبة لعلمنة النظام السياسي في تركيا بعد الحرب العالمية الأولى، ويوضح كذلك أن العلمانيين قد استغلوا الخطاب الإسلامي على نطاق واسع لتدمير هاتين المؤسستين، مما مهد الطريق لإصلاحات علمانية جذرية أخرى تشتهر بها تركيا اليوم، في حين يراجع الفصل الختامي حُججي النظرية والتجريبية الرئيسة، ويقدم بعض الاقتراحات لمزيد من البحث، وهكذا فإن هذه الدراسة تهدف إلى الإسهام في فهم كل من طبيعة العلمنة (والتحديث على نطاق أوسع) في الشرق الأوسط، وتنقيح نظرية العلمنة في علم الاجتماع الديني الذي كان ذا مجال محدود - إلى حد ما - وغير معقد في بعض افتراضاته المركزية، وبخاصة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسياسة.

الفصل الثاني

التحديث والدين والعثمانيون

تمهيد:

إذا كانت الإمبراطورية العثمانية قد سيطرت على ما نسميه اليوم الشرق الأوسط خلال الفترة الممتدة من القرن الخامس عشر، وحتى أواخر القرن التاسع عشر؛ فإن التقويم التاريخي لتلك المنطقة بأسرها، خلال تلك الفترة، هو تقويم لعمليةِ التحديث العثماني. ويعرض هذا الفصل توطئةً عن قصة التحديثِ العثماني التركي، من أواخر القرن الثامن عشر إلى الثلاثينياتِ، ويُفصِّلُ دورَ الخطاب الإسلامي في عملية التحديث الشاملة للاستهلال بالبحث التالي المتعلق بالخلافة. فهو لا يتناول عملية العلمنة بحد ذاتها، ولكنه يتناولها مع حركة التحديث واسعة النطاق للمؤسسات السياسية في الشرق الأوسط. وسوف يتحدث الفصل التالي عن الجوانب المختلفة للعلمنة على وجه الخصوص في حالة الخلافة. وبالاعتماد على كل من المصادر الأولية والثانوية، فإن هذا الفصل يتضمن دراسةً استقصائيةً للوثائق القانونية (مراسيم الإصلاح والقوانين، على وجه الخصوص) وكتابات المثقفين حول موضوعات - غير الخلافة - ذات أهمية سياسية. وبشكل أكثر تحديدًا، فقد قدمت تحليلًا نصيًا من الوثائق المهمة التي تمثل نقاط التحول الحاسمة في عصر التحديث العثماني، ومنها مرسوم الإصلاح ١٨٣٩م، وبيان الإصلاح ١٨٥٦م، ودساتير ١٨٧٦م و١٩٢١م و١٩٢٤م. وناقشتُ كذلك وجهات نظر ضياء كوك ألب، المفكر الكردي/ التركي (المذكور في الفصل السابق)، وهو من الشخصيات البارزة بين العلمانيين، لكي أظهر انتشار الخطاب الإسلامي حتى داخل هذه الجماعة. وتشمل مناقشتي تحليلًا لمناقشة مهمة بدأها كوك ألب مؤسس علم الاجتماع في تركيا وأحد أتباع دوركايم، وتتعلق تلك المناقشة بـ "القواعد الاجتماعية للفقه الإسلامي"، وهي محاولة رائدة لعلمنة الشريعة الإسلامية. وقد بدأتُ الحديث بعرض تاريخي متعلق بعصر تحديث الشرق الأوسط.

نبذة تاريخية عن عصر التحديث في الشرق الأوسط:

حدثت عملية التحديث الاجتماعي والسياسي والعلمنة في الشرق الأوسط بعد فترة من التحول الشديد (التي غالبًا ما تُسمَّى فترة الانحطاط) في الإمبراطورية العثمانية ابتداء من النصف الأخير من القرن السابع عشر، الذي تميز بمعاهدة كارلوويتز في ١٦٩٩م

عندما فقدت الإمبراطورية جزءًا من أراضيها للمرة الأولى[٣٢]، وحدثت إصلاحات كثيرة في مؤسسات الجيش والسياسة خلال عهد السلطان سليم الثالث (١٧٨٩: ١٨٠٧م)، على الرغم من مطالبة الكثير من المفكرين العثمانيين مثل كوشي باي (١٨٦٠م [١٦٣١م]) على مدار عقود باستعادة النظام العثماني، وقد تميزت الإصلاحات الأولى في أوائل القرن الثامن عشر بسيادة الإسلام والدولة العثمانية على الغرب، وكان الرأي الشائع عدم وجود فائدة كبيرة من الفرنجة أو خوف منهم، وفي وقت حكم السلطان سليم - على الرغم من بدء الانحطاط النسبي في القوة العسكرية للإمبراطورية - بدءوا يقبلون تفوق الغرب التقني، وسَعَوْا لإنقاذ الدولة وحماية الدين، وظل هذا الرأي مهيمنًا حتى عام ١٩١٨م (انبينار ١٩٩٧م، ص٣٧: ٦٣، كارال ١٩٤٠م، ص٢٣: ٢٨).

وقد بدأ عصر تحديث الدولة، في الواقع، أثناء حكم السلطان عبد الحميد الأول الذي حكم قبل السلطان سليم الثالث. وفي عام ١٧٧٤م، دعا الأول خبراء أوروبيين لتحديث الجيش، وأفسح المجال للإصلاحات الكبيرة التي شرع فيها الأخير. وبدأ السلطان سليم كذلك بالتحديث العسكري، من خلال تأسيس مدارس عسكرية جديدة وإنشاء جيش نموذجي صغير يُسمَّى "النظام الجديد"، ويعتمد على أسس المبادئ العسكرية الغربية. كما حاول تحديث نظام الدولة ونظام التعليم، وذلك من خلال تطبيق لا مركزية الحكم والإدارة وتأسيس كليات جديدة للتعليم العالي بالإضافة إلى المدارس الدينية، مثل كليات الهندسة والطب[٣٣]، وقد كانت تلك الإصلاحات سببًا في إثارة استياء كبير بين الإنكشاريين (جنود السلطان)، الذين قتلوه بعد ذلك

٣٢ ترى الثقافة التقليدية تحول الإمبراطورية العثمانية من ناحية التتابع الخطي: (الميلاد - الازدهار - الركود - الضعف - الانهيار)، وأن "أفول" القوة العسكرية العثمانية كثيرًا ما يعد عرضًا لاضمحلال "الحضارة الإسلامية" بوجه عام (مثل: جيب وباون ١٩٥٠م، ص١٧٣: ١٩٩، ولويس ١٩٦١م، ص٢١: ٣٩). ومما لا شك فيه أن هذا التقسيم الزمني (الزائف) قد تكررَ كذلك في الأدبيات الخاصة بالتحديث العثماني التركي (مثل: بركس ١٩٦٩م، ص١: ١٧)، وعلى الرغم من ذلك فإن "أدبيات الأفول" انتُقِدَتْ مؤخرًا على نطاق واسع لتجاهلها التعقيدات المتعلقة بالأنماط التاريخية، مثل: تطوير البيروقراطية العثمانية إبان القرن التاسع عشر (انظر: هاثاواي ١٩٩٦م، كافادار ١٩٩٣م، ١٩٩٧ - ١٩٩٨م، وجرانت ١٩٩٩م).

٣٣ على الرغم من أن النظام الجديد يعامل - في المقام الأول - الأدب بوصفه إصلاحًا عسكريًا (مثل: بركس ١٩٩٨م [١٩٦٤]، ص٣١: ٨٥، انظر كذلك: كارال ١٩٩٨م [١٩٤٧]) فإن البحث الحديث قد أظهر أنه كان في الحقيقة برنامج أشمل اقتضى إصلاحات سياسية واقتصادية ومالية وتعليمية (مثل: بيديلي ١٩٩٩م)، ويذكر أكسان أن تلك الفترة كانت تحوي أصول تغير ذي شأن في الفلسفة السياسية الإسلامية العثمانية، ويضيف شاكول (٢٠٠٥م، ص١١٧: ١٢١) إلى ذلك أن نوعًا من المواطنة الأصلية قد ظهر نتيجةً لهذا البرنامج الإصلاحي.

وأطاحوا به. ولكن تَوَّجَتِ الثورةُ المضادةُ التي قامتْ بها قواته ابنَ أخيه الصغير، السلطانَ محمود الثاني، على العرش في ١٨٠٧م. وكان السلطان محمود ١٨٠٧ : ١٨٣٩م، الذي لُقِّبَ "بطرس الأكبر" للإمبراطورية العثمانية (أديب ١٩٣٠م، ص٦٦) وكان عدوًا للملتحين، وأدخل كذلك نظام التغريب في كثير من الإصلاحات التي لم تقتصر على المؤسسات العسكرية والتعليمية، ولكنها شملت الحياة الاجتماعية والسياسية.

وفي عام ١٨٢٦م ألغى جيش الإنكشارية[٣٤] المتمرد؛ فلم يَرَهُ تهديدًا أساسيًا لإصلاحاتِهِ فحسب، بل لحياته كذلك، وأسس جيشًا جديدًا سُمِّيَ (جيش محمد المنتصر)، وكان جيشًا أوروبيًا تمامًا على الرغم من التورية الدينية الواضحة في اسمه. ثم أخذ يبني كِيانًا بيروقراطيًا مركزيًا ويُقَوِّي حكمه الملكي من خلال إلغاء جميع المكاتب الوزارية القوية، وتأسيس مجلس وزاري على الطراز الغربي بدلًا منها، وتعيين رئيس وزارءٍ جديد ووزراء جُدد لإداراتِ الحكومة، (على الرغم من أن هذا النظام سيكون نموذجًا قصير الأجل، حيث إن البيروقراطية عالية المستوى سوف تستعيد سلطتها قريبًا)، كما أنه بدأ حركة التعليم الابتدائي، وسعى في تأسيس مؤسسات التعليم العالي الجديدة (العسكرية والمدنية)، ودعا المعلمين الأجانب وخاصةً الفرنسيين للتدريس في هذه المدارس، مما أدى إلى انقسام المدارس بشكل كبير. كما غير كذلك قواعد الزي الرسمي، حيث اعتمد على الطربوش، وهو غطاء يوناني للرأس، والسراويل والمعاطف والقمصان والأحذية ذات الطراز الغربي، وأصبح أول سلطان يرتدي زيًا ذا طراز غربي – حتى صار يُعْرَفُ بين الجمهور بـ "السلطان الكافر". كما أحدث تغييرات جوهريةً في النظام القانوني، وتهدف تلك التغييرات إلى المساواة لغير المسلمين، وأسس مجلسًا جديدًا للتعامل مع المسائل القضائية خارج نطاق الشريعة على وجه التحديد. وأخيرًا، في عام ١٨٣٦م تأسست خلال حكمه أول صحيفة تركية، تقويم الوقائع (تانبينار ١٩٩٧م، ص٦٤ : ٧٣، وبيركس ١٩٩٨م (١٩٦٤)، ص٣٠ : ١٣٧، وإديب ١٩٣٠م، ص٦١ : ٦٨، وليويس ١٩٦١م، ص٧٣ : ١٠٤، شاو ١٩٧١م، ص٨٦؛ دافسون ١٩٨٨م، ص٦٧ : ٧٨).

---

٣٤ الإنكشارية من التركية العثمانية يكيجرى، وتعني: "الجنود الجدد". هي قوات مشاة من النخبة بالجيش العثماني، شكلوا الحرس الخاص للسلطان العثماني، تأسستْ قوات الإنكشارية في عهد السلطان مراد الأول ١٣٦٢ : ١٣٨٩م، وكان للإنشكارية تنظيم خاص بهم بثكناتهم العسكرية وشاراتهم ورتبهم وامتيازاتهم، وكانوا أقوى فرق الجيش العثماني وأكثرها نفوذًا. وكان أفراد الإنكشارية من أسْرَى الحروب من الغلمان الذين يفصلون عن ذويهم وأصولهم، ويربون تربيةً إسلاميةً، على أن يكون السلطان والدهم الروحي، وأن تكون الحرب صنعتهم الوحيدة (المراجع).

ومن ثم، فقد مهدت الإصلاحات التي قام بها السلطان محمود الطريق أمام فترة (الإصلاحات) التي عُرِفَتْ باسم التنظيمات وذلك من عام ١٨٣٩ : ١٨٧٦م، وقد جلبت تغييرات أعمق وأدوم. وبدأت تلك الحقبة بـ "فرمان الكلخانة" الذي افتتحه السلطان عبد المجيد الأول؛ ويقر بالمساواة بين المسلمين وغيرهم أمام القانون. واتسمتْ هذه الفترة بالتأثير الغربي المباشر على السياسة والاقتصاد. ففي التعليم؛ أُنشِئَتْ مدارس جديدة ابتدائية وثانوية غير دينية. أما في التعليم العالي، فبالإضافة إلى كليات الهندسة والطب، أُسِّسَتْ مدارس العلوم الإنسانية وقد تمثلت فيما بعد بالمدارس الفرنسية الكبرى، ومنها مدارس الرياضيات والجغرافية، وكلية العلوم السياسية ١٨٥٩م، وجامعة جالاتاسري ١٨٦٨م، وكلية الحقوق ١٨٨٠م، وكانت الفرنسية هي اللغة الرسمية لتلك المؤسسات. (وفي عام ١٩٠٠م تأسست أول جامعة حديثة على الطراز الغربي، وهي دار الفنون في إسطنبول).

كما تأسس نظام الضرائب على النمط الغربي أيضًا، وقد عُدِّلَ ليتناسبَ مع التجارة الخارجية، وذلك بسبب ضغط الدول الأوروبية مثل بريطانيا وفرنسا، وبدأ نظام السوق الرأسمالي يجتاح الأراضي العثمانية، مما أثر تأثيرًا سلبيًا على النظم الأصولية في المناطق الريفية. (ناليسيك وكواتير ١٩٩٤م، ص٧٦١، جينس ٢٠٠٠م، ص١٨٣ : ١٨٦، جاكير ٢٠٠١م، ص٢٤ : ٩٨، كاربات ٢٠٠١م، ص٦ : ٨؛ أسوي ١٩٦٦م، أوين ١٩٨١م). كما شهدت هذه الحقبة كذلك زيادةً كبيرةً في نسبة سكان الحضر بسبب النزوح من المناطق الريفية.

وقد ظهرت – مع تطوير نظام المدارس الجديد – مجموعة جديدة من المفكرين الحضريين الذين يُسمَّوْنَ "المستنيرينَ"، وكانوا من المعارضين لعلماء الدين الأصوليين. ومن ناحية أخرى، فإن (فرمان الإصلاح) الصادر في عام ١٨٥٦م كان يحتوي على الكثير من المزايا الممنوحة للمواطنين غير المسلمين، وذلك نتيجة لضغط البلدان الأوروبية، بالإضافة إلى زيادة الامتيازات الممنوحة للمسحيين في الإمبراطورية (انظر أدناه). ولقد تميزت فترة التنظيمات أو الإصلاحات بالظهور التدريجي لحقوق المواطنة والامتيازات لغير المسلمين والأفراد الأجانب، أكثر من المواطنين المسلمين والأتراك، وزيادة البيروقراطية، وجماعات المفكرين الجدد الذين يؤيدون الغرب والنظام الغربي من ناحية أخرى (ورتايلي ١٩٨٣م، بيركس ١٩٩٨م (١٩٦٤)، ص١٣٧ : ٢٢٣، إديب ١٩٣٠م، ص٦٨ : ٧٤، كواتايرت ١٩٩٤م، ص٧٦١ : ٧٧٦، أحمد ١٩٩٣م، ص١٥ : ٣٠، لويس ١٩٦١م، ص١٠٤ : ١٢٥، أكيلديز ٢٠٠٤م، ص١٥ : ٣٠، فيندلي ١٩٩٤م، سوميل ٢٠٠١م، جيتنساي ٢٠٠١م، ص٥٤ : ٥٦، فورتنا ٢٠٠٢م).

وكانت هذه الجماعة الاجتماعية الجديدة تضم كثيرًا من الساسة مثل شيناسي، ونامق كمال، وضياء باشا، فضلًا عن رجال الدولة المؤثرين مثل علي باشا، وفؤاد باشا، ومن بعدهم مثل مدحت باشا، وكان كثير منهم يعملون لدى المكتب التابع للأرشيف العثماني، وفي عام ١٨٧٦م أسهموا في تأسيس أول دستور مكتوب في البرلمان والتاريخ العثماني، وقد كونت تلك المجموعة من المفكرين الجدد جماعةً سياسيةً سَمَّتْ نفسها "العثمانيين الشباب"، عاقدين العزم على تحديث الدولة، ونشر بعض الأيدلوجيات:

أولًا: التحيز للعثمانية (توحيد جميع شعوب الإمبراطورية- المسلمين وغير المسلمين).

ثانيًا: اتحاد الإسلام (من خلال تحقيق تقارب الشعوب الإسلامية داخل الإمبراطورية وخارجها)، وكان ذلك يعد رد فعل على نشأة الرابطة السلافية الروسية التي كانت تشكل خطرًا على أقاليم البلقان التابعة للدولة العثمانية (سوميل ٢٠٠١م، ص٨٨: ٩٧، شيتسايا ٢٠٠١م، ص٢٦٥: ٢٦٨)، كما ساعد هؤلاء المفكرون والسياسيون كذلك السلطان الجديد "عبد الحميد الثاني" ١٨٧٦: ١٩٠٩م للوصول إلى العرش، وإنشاء أول برلمان وإعلان الدستور الجديد الذي صيغ على غرار الدستور الفرنسي المعاصر، وقد مثل هذا العمل علامةً فارقةً جديدةً على طريق التحديث.

ولذلك، فقد كان هذا الحدث بداية عصر ما يُسمَّى "النظام الملكي الدستوري". وعلى الرغم من أن البرلمان كان يضم جميع الجماعات العرقية والدينية في الإمبراطورية، بالإضافة إلى إنشاء "العثمانيين الشباب" حكومةً جديدةً، وسيطرتهم عليها، فإن السلطان المعادي للدستورية ظل يتمتع بنفوذ قوي جدًا. واستغل عبد الحميد الثاني الفرصة لإلغاء الدستور وتعطيل البرلمان في عام ١٨٧٨م وذلك عندما حدثت الثورات الصربية، والبلغارية، والرومانية، وخاصةً الحربَ التركية - الروسية، وذلك من ١٨٧٧م حتى ١٨٧٨م، حيث خسرت الإمبراطورية العثمانية خُمسَي أراضيها وخُمسَ سكانها. كما نَفَى رئيس الوزراء مدحت باشا، "أبا الدستور"، والشباب العثمانيين، وقمع المعارضة، وفرض الرقابة على الصحافة خلال فترة حكمه التي استمرت ٣٣ عامًا، وهكذا أسهم في خلق أعداء من دوائر فكرية مختلفة؛ من الإسلاميين والعلمانيين على حد سواء.

ومع ذلك، فقد تابع محاولته تحديث الإصلاحات من خلال إعادة تنظيم وزارة العدل للسيطرة على جميع المسائل غير الدينية، وتحسين التعليم العالي والثانوي، وإنشاء المصانع، وإنشاء أنواع النقل الحديثة (وخاصةً السكك الحديدية) والاتصالات. واتبع سياسة "الوحدة

الإسلامية" داخل الإمبراطورية العثمانية وخارجها[٣٥]، ونجح في استغلال التوتر بين القوى الأوروبية من خلال هذه السياسة مشكلًا بذلك أساس استراتيجيته. ومع ذلك، فقدت الإمبراطورية العثمانية بعض أراضيها بين عامي ١٨٧٦م و١٩٠٨م، وذلك عندما ضمت النمسا البوسنة والهرسك إليها واضطُرَّ السلطان إلى إعادة الدستور وتشغيل البرلمان، وذلك من قبل حزب الاتحاد والترقي. (شو. شو ١٩٧٧م، ص١٧٢: ٢٧١، إراسلان ١٩٩٥م، كولوجو ١٩٩٨م، سوميل ٢٠٠١م، كاريات ٢٠٠٢م).

وتأسس حزب الاتحاد والترقي بواسطة ائتلاف مجموعة مختلفة بقيادة الأتراك الشباب، وكانت تلك الفكرة مستوحاةً من حركة "شباب إيطاليا"، وتوحدوا من خلال معارضتهم السلطان عبد الحميد الثاني، وكان الحزب في بادئ الأمر يعمل ناديًا لطلاب مدرسة الطب في الدولة العثمانية، ثم تطور وأصبح ناديًا سياسيًا (سريًا)، وقد نظم خارج الدولة. وفي المرحلة الأولى ما بين (١٨٨٩م/ ١٨٩٥: ١٩٠٢م)[٣٦]، كان يرأس الحزب أحمد رضا الذي كان في منفاه في باريس وقد نشر هناك جريدة "التشاور" التي تعد من أكثر جرائد الحزب تأثيرًا. أما في مرحلتها الثانية ١٩٠٢: ١٩١٨م فكانت تتألف من أكثر من شخصية عسكرية، حيث كانت الأغلبية الساحقة من الضباط الشباب بقيادة أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا. ومع ذلك، ففي كلتا المرحلتين، كان الالتزام بالدستور، والعثمانية (وهي فكرة أن كل الجماعات العرقية والدينية في الأراضي العثمانية يجب أن تعيش معًا)، ومناهضة السلطان عبد الحميد الثاني؛ من

٣٥ أستخدم مصطلح (الوحدة الإسلامية) بمعنًى محايد من أجل الإشارة إلى الفكرة (١) وسياسة التقارب الإسلامي في أواخر القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، وهو في حد ذاته مختلف عن "عالمية الإسلام" التي صاغها الدبلوماسيون البريطانيون في القرن التاسع عشر واستخدموها مفهومًا أيديولوجيًا مشحونًا بالقيم من أجل اتهام العثمانيين – ولاسيما السلطان عبد الحميد الثاني – بالاستعمارية العدوانية، فكتب – مثلًا – صحفي مجهول في إسطنبول مقالًا بعنوان "عالمية الإسلام والخلافة" في المجلة المعاصرة ومقرها لندن في عام ١٨٨٣م، ذكر فيه أن المصطلح "قد صيغ ليعبر عن فكرة أن أجزاء العالم الإسلامي المتناثرة قد تجمعت حول الخليفة ليشاركوا في هجوم جديد على العالم المسيحي" (مجهول ١٨٨٣م)، وقد استخدم كذلك لوصف النضال السياسي للمفكرين المناهضين للاحتلال، ولاسيما في الهند (مثل: قرشي ١٩٩٩م) ولقد استخدم علماء كثيرون هذا المفهوم دون أن يناقشوه (مثل: فامبري ١٩٠٦م، ص٥٤٧: ٥٥٨، وتوينبي ١٩٥٤م، ص٦٩٢: ٦٩٥)، لكن هذا الاستخدام كان مغرضًا ومبالغًا فيه (يالجي نكايا ١٩٩٧م، ١٤٢: ١٤٦، قارن لانداو ١٩٩٠م، ص٣: ٧)، في حين يبالغ بعض العلماء المعاصرين الذين يعتمدون كثيرًا على السجلات البريطانية في تأكيد أهميته (انظر: كاريات ١٩٩٧م من أجل الدراسة النقدية).

٣٦ يختلف بعض المؤرخين حول العام الذي تأسس فيه حزب الاتحاد والترقي، ومن بين العثمانيين البارزين يذكُرُ تونايا ١٩٥٢م، وهاني أوغلو ١٩٨٦م أنه تأسس في عام ١٨٨٩م، في حين يحدد برنسي ١٩٨٨م عام ١٨٩٥م على أنه التاريخ الحقيقي.

أهم مبادئ الحزب. وكانت أفكار الحزب تناشد الطلاب الشباب، وضباط الأركان، ومسئولي الجيش، وقد نمت بشكل أقوى في مطلع القرن الجديد. وأخيرًا، في عام ١٩٠٨م، أجبروا السلطان على استعادة دستور عام ١٨٧٦م وإجراء الانتخابات (تونايا ١٩٥٢م، هانيجولا ١٩٩٥م، ٢٠٠١م؛ توبراك ١٩٩٥م، انظر: كذلك الفصل الرابع).

وفي يناير ١٩٠٩م، انعقد البرلمان الثاني العثماني في إسطنبول، وكان يتميز ببداية عصر المشروطية الثانية. ومع ذلك، فقد انتفض بعد وقت قصير جدًا الجنودُ المتمركزون في إسطنبول وبعض الجماعات الدينية، المعروفة الآن باسم "حادثة ٣١ مارس". وقد قمعَ جيشُ الاتحاد الذي جاء من مقدونيا هذه الانتفاضة بشدة، وبعد ذلك خُلِعَ السلطان (انظر: الفصل الرابع). أما الآن، فمع وجود سلطان جديد ضعيف على العرش، السلطان محمد رشاد الخامس، كان حزب الاتحاد والترقي يستحوذ تقريبًا على السلطة بالكامل في الإمبراطورية.

على الرغم من وجود معارضة سياسية منظمة تتركز في حزب الحرية والائتلاف. وقد شهدت السنوات التالية للثورة حروبًا غير ناجحة مع الدول الأوروبية ودول البلقان التي نالت استقلالها بعد حرب البلقان الأولى في عام ١٩١٢م. ونتيجةً لذلك، تحالف العثمانيون مع ألمانيا ضد بريطانيا وفرنسا وروسيا وإيطاليا (انظر: رامسار ١٩٥٧م، ماردين ١٩٨٣م، لويس ١٩٦١م، ص١٢٦: ٢٣٤، دافسون ١٩٨٨م، ص٩٢: ١٢٨، شو وشو ١٩٩٧م، ص٢٧٢: ٣٠٥، سهرابي ١٩٩٥م)، وفي الوقت نفسه استمرت الإصلاحات، ولاسيما تحديثُ هيئات الجيش، والشرطة، والتعليم الإبتدائي، وتغريب الزي والخلق. واصل حزب الاتحاد والترقي سياسة العثمانية كذلك، والتي كانت "الأيديولوجية الرسمية" وتعتمد على أساس فكرة المواطنة العثمانية منذ فترة التنظيمات، ولكن هذه المرة كانت ممزوجةً مع القومية التركية (هانيجولا ٢٠٠٦م، ص١٩). وعلى المستوى الثقافي أيضًا، ازدهرت القومية التركية داخل الدولة. وبدأت المناقشات حول إضفاء الطابع التركي على الأدب والتعليم والعديد من المجتمعات القومية، مثل المحجر التركي.

وعلى الرغم من ظهور حركة ليبرالية نظمت تحت إشراف حزب الحرية والائتلاف الذي فاز بعدة انتخابات بين عامي ١٩١١م و١٩١٨م (انظر: بيرنسي ١٩٩٠م)، فقد حازت التركية القومية على طبيعة ذات صبغة سياسية كبيرة، وخاصةً بعد تأثير المشاكل مع الأرمن والعرب داخل البلاد، ومع الدول الأوروبية في الخارج. ونتيجةً لذلك، أصبحت القومية التركية هي السياسة المتبعة للحكومة بشكل رسمي في ظل حزب الاتحاد والترقي بعد عام ١٩١٣م- ولكن حدث ذلك لوقت قصير فقط (أراي ١٩٩٢م، وكاربات ٢٠٠٠م).

وتتابعت خسارة الأراضي الأوروبية بسبب العديد من الثورات القبلية في الأراضي العربية والكردية خلال العصر الدستوري الثاني. وعلى الرغم من نجاح إسطنبول في قمع معظم هذه الانتفاضات (باستثناء اليمن، التي تمتعت بالحكم الذاتي بعد عام ١٩٠٥م)، ولكن ذلك لم يمنع نهضة القومية العربية التي في نهاية المطاف، وقد كانت تدعم من بريطانيا وفرنسا. وقد منحت الحرب العالمية الأولى فرصةً مثاليةً للاستقلال العربي من الإمبراطورية: مصر وليبيا والجزائر وبقية المغرب كانت بالفعل تحتلها بريطانيا وإيطاليا وفرنسا وإسبانيا؛ وفقدَ العثمانيون كذلك شبه الجزيرة العربية نتيجةً للحروب الهاشمية والسعودية (١٩١٦م : ١٩١٨م)، وغزو الحلفاء خلال الحرب. وفي تلك الأثناء حاول القصر العثماني وحزب الاتحاد والترقي استخدام الخلافة وجعلها قوة توحيد للمسلمين، ولكن الخليفةَ الذي كان يسعى الاتحاديونَ لإضعافه، أخفق في تحقيق أي وظيفة من هذا القبيلِ. ومن جهة أخرى، حاولت بريطانيا وفرنسا المحافظة على خلفائهم (دمياتهم) في الحجاز (الحسين الهاشمي شريف مكة)، وفي المغرب (السلطان يوسف المغربي)، ولكنهم تخلوا عن خططهم بسبب ردود الفعل من المستعمرات المسلمة، وإلغاء الخلافة مِنْ قِبَلِ العلمانيين الأتراك (ستودارد ١٩٦٣م، وترمبينر م١٩٦٨، ونيفاكيفي ١٩٦٩م، وبايور ١٩٨٣م، وكيايالي ١٩٩٧م، وفرومكين ٢٠٠١م، وجولدسكميدت ٢٠٠٥م؛ انظر: كذلك الفصل الخامس).

لقد كانت الحرب العالمية الأولى كارثةً كبيرةً على الإمبراطورية. كانت الدولة العثمانية حليفًا لألمانيا، وكانت في الوقت نفسه تحارب في عدة جبهات في (غرب تركيا، شرق الأناضول، والشرق الأوسط وشمال إفريقيا)، ولكنها خسرت الحرب. ولكن الحلفاء غزوا الأراضي العثمانية وفرضوا هدنةً في عام ١٩١٨م، مما أعطاهم فرصةً للتحكم في السلطان والحكومة في إسطنبول. ونتيجةً لذلك، قامت حركة قومية جديدة في الأناضول تحت قيادة أعضاء سابقين من حزب الاتحاد والترقي، وكان من بينهم مصطفى كمال الذي أصبح بعد ذلك قائدًا للحركة. وشكل برلمان بديل وحكومة جديدة في أنقرة عام ١٩٢٠م، وقد أصبحت بعد ذلك عاصمة جمهورية تركيا الحديثة. وبدأت الحركة بشن "حرب الاستقلال" ضد الاحتلال اليوناني وحكومة إسطنبول، وهزمتهم في عام ١٩٢٢م. وفي هذه الأثناء، غادر الحلفاء تركيا، ووجدوا أن الغزو لم يعد سببًا معقولًا لبقائهم. ثم أعلنت الحركة الجمهورية في ٢٩ أكتوبر ١٩٢٣م، وألغت الخلافة العثمانية ١٩٢٢م ووقعت على اتفاق للسلام مع الحلفاء في لوزان، وذلك في ٢٤ يوليو عام ١٩٢٣م. (انظر: زوشير ١٩٨٤م، شو وشو ١٩٧٧م، ص ٣٠٦).

وبدأت الجمهورية الجديدة سريعًا، بواسطة حزب الشعب الجمهوري بقيادة مصطفى

كمال، في الإصلاحات الجذرية التي كانت سببًا في تعجيل عملية التحديث. وأصدرت مجموعة من القوانين في جلسة واحدة تنص على إلغاء الخلافة ووزارة الشريعة والمؤسسات الدينية، ونفي الأسرة العثمانية الحاكمة، وكان ذلك في ٣ مارس عام ١٩٢٤م. كما أسست كذلك وزارة جديدة للشئون الدينية بدلًا عن وزارة الشريعة وارتبطت مباشرة بمكتب رئيس الوزراء. وفي اليوم نفسه ألغيت كذلك المؤسسات التعليمية الدينية من خلال قانون "توحيد التعليم". وبعد بضعة أيام ألغيت المحاكم الشرعية وأنهيت الازدواجية والتعددية في النظام القانوني. وفي تلك الأثناء، أخمدت جميع أحزاب المعارضة من خلال "قانون حفظ النظام العام"، وذلك بعد الثورة الكردية في عام ١٩٢٥م، وفرض نظام الحكم الحديدي حتى عام ١٩٢٩م، وكان يحتوي على بعض الإصلاحات والقوانين الجديدة المأخوذة من أوروبا، ومنها قانون التجارة وقانون العقوبات والقانون المدني، ثم حولت الأبجدية إلى اللاتينية ١٩٢٨م. وفي عام ١٩٢٨م استكملت علمنة أسس الدستور طبقًا للنظام الكمالي "نسبة إلى مصطفى كمال"، كما ألغيت المادة الثانية من الدستور التي كانت تنص على "أن الإسلام هو دين الدولة"، ثم دمجت وجعلت تعبيرًا رسميًا في الدستور المعدل عام ١٩٣٧م، وتنص صراحةً على أن "تركيا جمهورية علمانية" (انظر: إديب ١٩٣٠م: ١٥٨: ٢٣٧، لويس ١٩٦١م، ص٢٣٤: ٢٨٧، هياد ١٩٥٠م، ص ٨٨: ٩٤، أرمسترونج ١٩٣٨م، دودد ١٩٧٩م، ص٨٣: ٨٥).

الأحجية: علمنة الدولة والخطاب الإسلامي:

ما دام الإيفاء بجميع البيانات المتعلقة بعصر التحديث بأكملها مستحيلًا، فسوف أحللُ في هذا القسم بعض النصوص المهمة مع القدرة على توضيح الإصلاحات التي لعبت أدوارًا مهمةً في علمنة تركيا. سأركز أولًا على إصلاحين مهمين، هما مرسوم الإصلاح ١٨٣٩م وفرمان الإصلاح ١٨٥٦م، من حيث الطريقة التي يمثلان بها العلاقة بين الدين والدولة. وسأشرع بعد ذلك في المناقشات حول ثاني أهم إصلاح، وهو دستور عام ١٨٧٦م، الذي يوضح موضوع هذه الدراسة. سأحللُ ثالثًا دساتير عام ١٨٧٦م و١٩٢١م و١٩٢٤م بطريقة مقاربة، مع لفت الانتباه إلى تطور الخطاب حول دور الإسلام في الحياة العامة. ثم أنتقل إلى تحليل الخطاب الإسلامي وظهوره في الصحافة العثمانية وعلاقته بالحياة السياسية والاقتصادية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. أخيرًا، سأشرحُ بعض أفكار المفكر المؤثر ضياء كوك ألب، الذي كان منظرًا رائدًا للعلمانية. فقد يكشف لنا تحليل تطور أفكاره عن أدلة مهمة حول طبيعة عملية العلمنةِ في الإمبراطورية العثمانية.

ولسوف أناقش في هذه الدراسة - كما ذكرنا آنفًا - أن العلاقة بين الإسلام والعلمانية هي علاقة تكيف بمثل ما هي علاقة صراع، وأن طبيعة عملية العلمنة في الشرق الأوسط تنطوي على استخدام واسع النطاق لخطاب "خدمة الدين" أو "حماية الإسلام". وتظهر آثار هذا الخطاب، الذي يضم العديد من العناصر الإسلامية، في المحاولات الأولى لعصر التحديث في الإمبراطورية العثمانية وذلك في أواخر القرن الثامن عشر. ويوضح تحليل تلك المحاولات الأولى للتحديث، فضلًا عن الركن الأساسي الأخير للتحديث في القرن التاسع عشر، (فرمان التنظيمات وفرمان الإصلاحات)، يوضحان السياسة الخطابية الشاملة المتبعة لتسويغ الوقائع مع الإشارة إلى أن الشريعة الإسلامية كانت تطبق على نطاق واسع في هذه الإصلاحات. وكانت الاستراتيجيتان الخطابيتان الأكثر تكرارًا فيهما هما "استحضار النصوص الإسلامية المقدسة" و"إعلاء مكانة الشريعة". وكان الأسلوب الخطابي الرئيس المستخدم في هذه النصوص هو "تجديد المؤسسات القائمة وفقًا لقواعد الشريعة" التي تسوغ الإصلاحات واسعة النطاق في نظام الدولة، فعندما بدأ السلطان سليم الثالث لأول مرة يحدث الجيش من خلال دعوة الخبراء الأوروبيين، وأسس جيشًا ذا نظام جديد على النمط الغربي، سوغ محاولاته هذه بالإشارة إلى الحديث المشهور (قول النبي محمد ﷺ): «مَنْ قَتَلَ كَافِرًا فَلَهُ سَلَبُهُ»[٣٧] مؤكدًا على أنه لا حرج في الشريعة في هزيمة الكفار باستخدام أسلحتهم (مقتبس من إينالجك ١٩٦٨م، ص٤٩).

وعندما استكمل السلطان محمود الثاني الإصلاحات التي بدأها عمه سليم، لجأ إلى الخطاب نفسه. ففي خطابه عام ١٨٣٨م - مثلًا - في حفل افتتاح المدرسة الطبية الملكية (دار العلوم) التي يفترض أن تصبح وسيلةً للتغيير في عصر التحديث المستقبلي، وأشار السلطان إلى الواجب المقدس المتعلق ب"حماية صحة الإنسان"[٣٨]، وهو أحد واجبات الدولة والنظام القانوني وفقًا للشريعة الإسلامية، قائلًا إنه "أعطى أولويةً لهذه المدرسة لأنها ستقوم بواجب مقدس: الحفاظ على صحة الإنسان". واستمر السلطان في التعليق على حقيقة أن لغة التدريس ستكون الفرنسية، وأصر على أنه من الضروري أن تُؤخَذ المعلومات الطبية من أوروبا بدلًا من العالم الإسلامي بسبب طبيعته المندثرة. وكانت خدمة القضية الإسلامية هي التسويغ الأخير لتغريب التعليم، وذلك وفقًا للسلطان محمود الذي مهد الطريق للإصلاحات والتنظيمات الجديدة؛

---

٣٧ أخرجه أبو داود في سننه (٢٧١٨ / كتاب الجهاد)، وأحمد في مسنده (ج١٩، ص١٨٠)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وصححه الألباني (الناشر).

٣٨ رضا تحسين Mir'at-I Mekteb-I Tibbye، إسطنبول ١٩٠٦م، ص١ : ١٨، مقتبس في كتاب بركس ١٩٩٨م، ص١١٣.

مرسوم الإصلاح عام ١٨٣٩م وفرمان الإصلاح عام ١٨٥٦م:

كان عصر التنظيمات هو المرحلة الثانية من عهد التحديث العثماني التركي بعد "النظام الجديد" الذي قام به السلطان سليم الثالث ومحمود الثاني. فقد أصدر السلطان عبد المجيد الأول - كما ذكرنا سابقًا - فرمان الكلخانة (فرمان التنظيمات، ويسمى أحيانًا ميثاق الكلخانة)، وذلك في اليوم الموافق ٣ نوفمبر عام ١٨٣٩م. وكان الفرمان يحتوي على كثيرٍ من الإجراءات الإصلاحية للتحديث، ولاسيما النظام القانوني، وذلك لتحقيقِ "إدارة جيدة". ومن جانب آخر فقد كانَ الفرمان نتاجًا للضغوط الأوروبية، وأعلن فيه عن مبادئ التنظيمات، وكان يكفل ضمان حقوق معينة ومنحها، تُسمَّى "المبادئ الأساسية"، مثل ضمان الحياة والملكية والشرف لجميع رعايا السلطان - المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. وعلى الرغم من أن المرسوم كان يهدف إلى إضفاء الطابعِ الرسمي على بعض الحقوق الفردية وحقوق الجماعات (المدنية) وتأسيس مبدأ المواطن البدائي)، فقد كان ممتلئًا بالمصطلحات الإسلامية والإشارة إلى القرآن الكريم والسنة النبوية. وتؤكد الجملة الأولى ضرورة التغيير في مؤسسات الدولة، وفي جميع الإجراءات الإصلاحية التحديثية منذ أواخر القرن الثامن عشر، وهو ما كان افتراضًا واسع الانتشار وسياسيةً خطابيةً، مع تسويغ الإصلاحات بالإشارة إلى "الشريعة المباركة" على الرغم من أنها لم تكن تطبق بشكل صحيح، بخلاف الأزمنة السابقة، عندما "كانت أوامر القرآن الكريم وقواعد الشريعة تطبق على أكمل وجه". وأعلن في المرسوم الجديد عن القوانين الجديدة المتعلقة بحكم السلطان، وهي قوانين تنظم العمل القانوني والمالي" معتمدةً على عونِ الله - سبحانه وتعالى - والنبي الكريم"[٣٩].

وقد أعد مجلس الشورى كذلك بروتوكولًا يوضح ما ينص عليه فرمان التنظيمات على النحو الآتي:

- لا بد من وجود نظام جديد يعتمد على أسس القوانين الجديدة بدلًا عن النظام البائد.
- تستند تلك القوانين الجديدة إلى أسس من الشريعة.
- ونص الفرمان على حرمة الأرواح والممتلكات، والشرف وجعلها من الأساسيات

٣٩ نُشِرَ النص التركي الأصلي لفرمان التنظيمات في جريدة "تقويم الوقائع"، العدد ١٨٧ (١٥ رمضان ١٢٥٥هـ/١٨٣٩م)، انظر أيضًا: فرمان التنظيمات (١٩٤٠م، ص١ :٤٨)، وألكان (٢٠٠١م، ص٤٤٩ : ٤٥١)، وللترجمة الإنجليزية؛ انظر: هيرتسليت (١٨٧٥م، الجزء الثاني، ص١٠٠٢ : ١٠٠٥)، وبيلي (١٩٤٢م، ص٢٢٧ : ٧٢٩).

القانونية.

- سيطبق الفرمان على جميع المسلمين وعلى جميع الملل[٤٠].

وعلى المنوال نفسه يحدد الفرمان نفسه أهداف الإصلاح على النحو الآتي:

١- حماية الحياة وتأمينها، والمحافظة على الشرف والكرامة والممتلكات.

٢- إصلاح النظام الضريبي.

٣- إصلاح قانون استنفار الجند ومدة خدمتهم. (فرمان التنظيمات، مقتبس من أكنان ٢٠٠١م، ص٤٤٩).

وكانت الفكرة الأساسية في كل من البروتوكول والفرمان أنه "لا بد أن نستبدل بالنظام القديم البائد نظامًا جديدًا يستند إلى قوانين جديدة"، وأن التغيير ضروري، وهو ما ذكر بوضوح في المادة الأولى. ومع ذلك، فما ذُكِرَ ضمنيًا هو اتجاه ذلك التغيير: فالتغيير في بنية الحكم كان يتجه نحو الغرب العلماني. على الرغم من الادعاء بأن "القوانين الجديدة" التي ذُكِرَتْ في المادة الأولى من البروتوكولِ سوف تقيد من سلطة السلطان وهيمنة الشريعة الإسلامية (بيركس ١٩٩٨/١٩٦٤/٦٤١)، وقد بُولِغَ في هذا الادعاء بشكل كبير لأن المرسوم، مثل أي فرمان آخر، لم يكن ملزمًا للسلطان في شيء، ولم تكن هناك أي محاولة لإضفاء الطابع المؤسسي على القانون الذي صيغ على غرار النمط الأوروبي، وذلك حتى عام ١٨٧٦م.

وكان قانون التجارة هو أول قانون نُقِلَ من قوانين أوروبا "تيكارت كانيوناميسي" واقتُبِس من القانون الفرنسي عام ١٨٥٠م)، وعلاوةً على ذلك، لم يكن هناك أي مؤشر مباشر على أن الشريعة الإسلامية يجري تقويضها، بل إن الجهة التي تولت وضع البروتوكول والفرمان أشارتْ صراحةً إلى أن الشريعة مصدر أساسي للتشريع. ومع ذلك، فمن الصحيح كذلك أن هذا لم يكن الإجراء الاعتيادي خلال الفترات السابقة التي تأكدت فيها ضرورة وجود قانون من الشريعة، وعُدَّ ذلك من الأمور المسلم بها، ولم تذكر في العملية التشريعية، مع كونها جزءًا من نطاق "العقيدة الثابتة" - وهي مجموعة من المعتقدات والأفكار غير المتنازع حول موضوعاتها والتي غالبًا ما تكون غير مدركة (بورديو ١٩٨٤م).

---

٤٠ مقتبسة لدى بيركس (١٩٩٨م [١٩٦٤م]، ص١٤٥)، ويمكن الرجوع للنص الكامل للبروتوكول في كتاب مصطفى رشيد باشا والتنظيمات (أنقرة ١٩٥٤م)، ص١٧٢ : ١٧٤، للمؤلف رشاد كاينار.

وكانت الشريعة مسألةً خطابيةً في كل من البروتوكول والفرمان نفسه - بوصفها مصدرًا للتشريع في سن القوانين. ومع ذلك، فإن تجسيدها قد يتخذ شكلًا مختلفًا في السنوات القادمة، على أن يكونَ وضعها بوصفها مسألة خطابيةً، وكونها المصدر الوحيد للتشريع سيحتاج بعد ذلك إلى يحميه نظام القانون السياسي. كما أكد الفرمان أن القوانين ستصدرها المجالس الاستشارية التي تضم شيوخ الإسلام، وكبار نواب الخليفة الدينيين، وغيرهم من العلماء وكذلك بعض البيروقراطيين "العلمانيين". ومهما يكن من أمر فقد كان هذا تطورًا جديدًا، وكانت المؤسسات الدينية تهيمن على هذه المجالس، وظل من الضروري أن يوافق السلطان على قراراتهم. وعلاوةً على ذلك، كان إصدار الفرمان بلا فتوى دينية، مثلما في الممارسات التقليدية عند سن القوانين أو إصدار الفرمانات. ومن ثم فإن عدم وجود فتوى- بوصفها عملًا خطابيًا بحد ذاتها - لا يعني ذلك أنه "أول خرق رسمي بين الدنيا والدين في التشريع" (بيركس ١٩٩٨م [١٩٦٤م]، ص١٤٧)؛ بل إن عدم وجود فتوى بوصفها عنصرًا ثابتًا يعني ضمنيًا "وحدتهم" كما في الأزمنة السابقة. وهذا أمر مهم جدًا، ولاسيما عندما نأخذ في الاعتبار حقيقة أنه بعد قرن تقريبًا ألغى العلماني مصطفى كمال وأصدقاؤه الفتوى ووظيفة المفتي، وذلك عندما اتخذوا قرارًا بإلغاء النظام العثماني في عام ١٩٢٢م (انظر: الفصل السادس).

ومن ثم فإن أهمية هذه النصوص تكمن في أنها تنطوي على كثير من العناصر الإسلامية في تسويغ أي خطوة مهمة في التحديث السياسي. وقد ذكر بشكل صريح في كل من المرسوم والمادة الثانية؛ أن جميع القوانين الجديدة ينبغي أن تكون "موافقةً للشريعة الإسلامية"، وتقر بإعلاء القانون الإسلامي على إرادة السلطان. وعلاوةً على ذلك، فإن أساس هذه القوانين الجديدة المقترحة، كما هو مذكور في المادة الثالثة، كان يعد مرةً أخرى تبعًا للشريعة الإسلامية. وتشكل مبادئ حرمة المساس بالأرواح والممتلكات والشرف، ما يعرف باسم "المقاصد الخمسة للشريعة". ووفقًا للفقه الإسلامي، فإن تلك القواعد والقوانين كلها موجودة في نهاية المطاف لتحمي تلك المقاصد الخمسة للحياة البشرية (زيدان ١٩٩٠م). لأنه لا يمكن تصور أن رجال الدولة الذين أسسوا التنظيمات الحديثة وكتبوا المرسوم وبروتوكولاته ليسوا على معرفة بأحد أهم المبادئ الأساسية للشريعة الإسلامية، لذلك كان صحيحًا أن يقال إنهم أرادوا الاستفادة بشكل كبير من السلطة التي لا جدال عليها "الشريعة"، وذلك لتسويغ أعمالهم والإصلاحات المقترح تنفيذها في الفرمان الملكي.

ومن الممكن أن تنطبق تلك الملاحظة كذلك على مرسوم الإصلاح الثاني الذي أُعلِنَ

مرة أخرى في ٢٨ فبراير ١٨٥٦م، نتيجة الضغوط من الدول الأوروبية لزيادة امتيازات المسيحيين الذين يعيشون في تركيا، بالإضافة إلى منح الرعايا غير المسلمين الذين يعيشون في الإمبراطورية امتيازات مهمة[٤١]، وهذا يعني إنشاء مؤسسة جديدة كاملة، تعتمد على أسس المواطنة الحديثة، وخطوة مسبقة نحو تشكيل دولة حديثة[٤٢]، وكان الفرمان يحتوي على إعادة تأكيد الحقوق والامتيازات القديمة الممنوحة لغير المسلمين، بالإضافة إلى الحقوق التي تكفل ضمان المعاملة المتساوية لغير المسلمين سواء بسواء مع المسلمين كالتعليم، والخدمة العسكرية، وإقامة العدل، والضرائب، والتعيينات في الدوائر الحكومية؛ حق الملكية العقارية للأجانب؛ إصلاح المحاكم القضائية والقوانين الجنائية والتجارية؛ وتمثيل الجماعات الدينية في المجلس الأعلى. وقد وصف رعايا الإمبراطورية غير المسلمين بـ "وديعة الله في الأرض"، ومنحت المساواة لكل الرعايا "الذين يتصل بعضهم ببعض من خلال روابط المواطنة الصادقة".

ومع ذلك، فقد كانت هناك إشارات قليلة إلى الشريعة الإسلامية في المرسوم بالمقارنة مع فرمان التنظيمات. بل إن المرسوم تضمن خطابًا آخر يدعو إلى "اللحاق بالحضارة المعاصرة". فهو يمنح الحقوق لغير المسلمين مع الإشارة إلى مبدأ حرية الضمير، مما ينطوي على مزيد من الاختلاف عن النظام العثماني التقليدي الذي كان يستند إلى الفلسفة السياسية الإسلامية فقط (دافسون ١٩٦٣م، ٥٠). كما تنص المسوغات المتعلقة باللوائح المقترحة، وتؤكد ضرورة "تحسين أحوال المواطنين وفقًا لمجد دولتنا العليا ومكانتها المرموقة بين الأمم المتحضرة". ومن ثم فإن المرسوم يحتوي ضمنيًا – كما لاحظ بيركس (١٩٩٨م [١٩٦٤م]: ١٥٣) – على وعد بإصلاحات سياسية، وقانونية، ودينية، وتعليمية، واقتصادية؛ ومع ذلك، فإن انتشار مثل تلك الأفكار عن المساواة، والحرية، والتقدم المادي، والعقلانية تشكل "خلفية" تلك الإصلاحات (ماردين ٢٠٠٥م).

---

٤١ لقراءة النص الكامل للمرسوم؛ انظر: كارال (١٩٨٨م [١٩٤٧]، ص٢٦٦: ٢٧٢)، وألكان (٢٠٠١م، ص٤٥١: ٤٥٤)، وللنسخة الإنجليزية؛ انظر: بيلي (١٩٤٢م: ٢٨٧-٢٩١).

٤٢ إن مفهوم المواطنة العلماني الحديث سوف يتشكل وفق قانون المواطنة العثماني الصادر في عام ١٨٦٩م، وسوف يدخل كذلك ضمن دستور عام ١٨٧٦م، ولقد اتبع تطوير المواطنة في الإمبراطورية العثمانية مسارًا مشابهًا لنظيره في الهابسبورج وروسيا القيصرية أثناء القرن التاسع عشر، وقد كان تحرريًا أكثر، متيحًا مجالًا أكبر للحريات الاجتماعية والسياسية، ولاسيما غير المسلمين أكثر من نظيره في الهابسبورج وروسيا القيصرية (أدانير ٢٠٠٩م، ص٦١، انظر كذلك: ديفيسن ١٨٥٤م، ص٨٤٥: ٨٤٨، أكارلي ١٩٧٨م).

إذن، فإن ما نراه في هذين المشروعين الإصلاحيين، هو محاولة لإصلاح البيروقراطية والقانون على الطراز الحديث، الذي صار ممكنًا من خلال الخطاب الموجه نحو تجديد المؤسسات القديمة وفقًا للشريعة الإسلامية. وستكرر كذلك منهجية تسليط الضوء على قصور المؤسسات القديمة، مثل القوانين، والحاجة إلى أن نستبدل بها قوانين جديدة مرارًا وتكرارًا في الإصلاحات القادمة. ويرجع الفضل إلى هذين المشروعين الإصلاحيين، فضلًا عن التطورات السياسية والاقتصادية؛ في جعل الدولة العثمانية أقرب إلى أوروبا في تلك الحقبة، (انظر: دافيسون ١٩٦٣م)، وساعد في تمهيد الطريق لأول دستور في التاريخ التركي.

مناظرات حول أول دستور وبرلمان ١٨٧٦م:

وصل الشاب السلطان عبد الحميد الثاني إلى السلطة من خلال الصفقة التي أبرمها مع مدحت باشا، زعيم الانقلاب السياسي ضد السلطان مراد الخامس، بوعده للانتقال لنظام دستوري. وهذا من شأنه أيضًا أن يكون استجابةً مناسبةً للقوى الأوروبية، وروسيا التي كانت تضغط على إسطنبول من أجل الإصلاحات الليبرالية الاقتصادية والسياسية، والتي ستفتح الحدود العثمانية للرأسماليين الأوروبيين، وتسعى إلى توسيع نطاق امتيازات غير المسلمين الاقتصادية والسياسية. وأعلن أول دستور "القانون الأساسي"، وأسست أول جمعية عمومية "مجلس النواب"، وذلك في عام ١٨٧٦م، وهو ما كان يطلق عليه "عصر المشروطية الأولى"، وقد مثل كل ذلك تطورات مهمة لتحديث الدولة العثمانية.

فقد كانت هناك دلالة على التغيير الجذري، حتى التغيرات الجزئية، في أساس سيادة الدولة، وتعيين "الشعب" على أنه جزء من الشرعية والحد من السلطة الملكية. فقد حدد السلطان في مرسومه الملكي أغراض الجمعية العمومية الجديدة على النحو الآتي: لضمان التنفيذ الكامل للقوانين اللازمة؛ وجعلها وفقًا للشريعة واحتياجات البلاد والشعب؛ والإشراف على توازن إيرادات الدولة ونفقاتها[٤٣].

ونجد هنا مرةً أخرى السياسة الخِطابية الشاملة ذاتها، وتوظيفها في كل مناحي الإصلاحات التي يجري تحديثها فيما قبل عام ١٩٢٤من عصر التحديث العثماني. ثم بدأ مع أواخر القرن السابع عشر، تسويغ معظم التغييرات الاجتماعية والسياسية والقانونية وإرجاعها إلى الإسلام.

43 *Dustur (1876) Birinci Tertip.*, vol. 4, p. 3, my italics (see also Ahmed Midhat 1878, 11: 281., Feridun 1962: 13).

كما ذكر موضوع التطابق بين القوانين الجديدة والشريعة في مرسوم التنظيمات. ونجد هنا كذلك إشارةً واضحةً بوصفها أسلوبًا خِطابيًا تكميليًا إلى "تنفيذ قواعد الشريعة بطريقة أكثر فعاليةً" في مؤسسات البرلمان الجديد، وكانت هذه خطوةً أخرى نحو تشكيل الدولة الحديثة. وفي نطاق المجال الخِطابي، هناك علاقة ما يسميها فوكو ١٩٧٢م "الوجود" بين النصين: فالخِطاب المتجسد في النص السابق أو النصوص السابقة موجود كذلك في النص الأخير. بالإضافة إلى نطاق العلاقة الخِطابية المتداخلة، فعلى الرغم من أن هذا الخِطاب يوصف بأنه "علاقة معارضة" للعلمانية، فإن استراتيجية مساعدة الإسلام من خلال الإصلاحات الجديدة ينطوي على "علاقة تكامل" مع عملية التحديث الفعلية، مما يعني أنه في هذه الفترة - بخلاف أوائل القرن العشرين - لم يكن التحديث يعتمد بالضرورة على العلمانية.

وعلاوةً على ذلك، لم يكن السلطان عبد الحميد الثاني سعيدًا بالإصلاحات العلمانية؛ على العكس تمامًا، فقد اتبع - كما ذُكِرَ سابقًا - سياسة التقارب الإسلامية في الداخل والخارج خلال فترة حكمه. ومع ذلك، فبسبب وجود التوازن الدقيق لقوة العلاقات مع الدول الأوروبية ومع الشباب العثمانيين، كان عليه أن يتعاون معهم في تأسيس الجمعية العمومية وإعلان الدستور، الذي ألغاه بعد ذلك عندما سنحت له الفرصة في عام ١٨٧٨م. وتكمن أهمية هذه النقطة في حقيقة أنه لم يلجأ الإصلاحيون فقط إلى الخطاب المتعلق بخدمة الإسلام عند محاولة تعزيز التغييرات الحديثة في النظام السياسي، وإنما لجأ المعادون للغرب أنفسهم (المحافظون) كذلك إلى الخِطاب نفسه.

وهناك مثال يوضح هذه النقطة بشكل أكثر تحديدًا. فبعد مرسوم السلطان، قدمت القضية إلى مجلس الوزراء، ثم إلى هيئة أكبر تضم ما يقرب من مائتي شخص، ومنهم الوزراء والشخصيات المرموقة من الجماعات المدنية، والعسكرية، والعلماء، وتناقشوا حول تأسيس البرلمان. وعلى الرغم من معارضة غالبية كبار العلماء، ومعارضة مدحت باشا - رئيس الوزراء)، وهو شخصية قيادية بين الشباب العثماني، وكان يُسمَّى "أبا الدستور" - واتهامه بأنه تصرف بطريقة غير إسلامية حين سمح "للكفار" (غير المسلمين) بدخول البرلمان، فقد نجح في الفوز على العلماء (انظر: أوكتاي ١٩٩١م). وفعل ذلك بمساعدة بعض أعضاء العلماء أنفسهم، وكانوا من الأعضاء الدستوريين الذين سوغوا فكرة وجود برلمان بالإشارة إلى القرآن. ومن بينهم - مثلًا - رئيس القضاة (قاضي عسكر) سيف الدين أفندي، فقد لعب دورًا مهمًا: شرح سيف الدين مرةً أخرى بإسهاب، (بالأدلة [العقلية] و[النقلية])، ذلك أن (المشروطية)

التي فسرها بـ (البرلمان) كانت متوافقةً تمامًا مع الإسلام. وذلك لإرضاء الدستوريين الذين فسروا المشروطية على طريقتهم الخاصة، ودعم سيفُ الدين مدحت باشا بعدد من الأحاديث والآيات القرآنية، مثل: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ} [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]، {وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ} [سورة آل عمران: الآية ١٠٤][٤٤].

وهذا مثال آخر على الوضع الذي نراه في كثير من الأحيان بين الحداثيين الذين يطبقون استراتيجية تعليل الإصلاح (من أجل حكومة دستورية) من القرآن بتوظيف أساليب خِطابية مختلفة، ومنها تجزئةُ النصوص المقدسة؛ وتجريد الآيات، أو الجمل أو حتى العبارات من سياقها؛ وتوظيفها لحل المشاكل الناتجة من حيث المعنى المعجمي للعبارات المختارة. وعلاوةً على ذلك، ففي الاقتباس السابق، نجد أن الإسلام أو القرآن لا يزال يحافظ على موضع الهدف بوصفه المصدر الرئيس لإضفاء الشرعية على التغيير الدستوري. ومع ذلك، فإن الآيات التي استشهد بها المتحدث كانت تُحَوَّل من خلال أساليب جديدة، وبالنظر كذلك إلى التفسير في الإسلام، ولكنها كانت تُفسَّر بشكل غير عادي[٤٥]، وهذا ما أود أن أسميه (أسلوب التحويل) الذي تُحَوَّل به دلالات الآيات بوصفها موضوعًا للمعرفة. وهذا الأسلوب سوف يتكرر كثيرًا، ومن ثم فسوف تُستحدَثُ دلالات جديدة وتُنسَبُ لهذه الآيات في محاولة تهدف إلى تغريب المؤسسات السياسية وعلمنة المجال السياسيِّ.

وعلاوةً على ذلك، فقد وضع المتحدث نفسه، والدستوريين الآخرين الذين يمثلهم – في النص – في موضع خضوع؛ حيث كان لديه السلطة لتفسير النص المقدس بطريقة غير عادية، ومن ثم أحدث تغييرًا في مؤسسات الدولة وفقًا لجدول أعمالهم السياسية. وأخيرًا، فإن العنصر غير الخطابي الذي جعل خِطاب سيف الدين أفندي ممكنًا هو ذلك المنصب

٤٤ محمود جلال الدين: مرآة الحقيقة، إسطنبول، ١٩١٠م، ص١: ١٨٩. (مستشهد به في بركس ١٩٩٨م [١٩٦٤]، ص٢٣٣)، كما سنرى في الفصول التالية أن المفاهيم القرآنية المتعلقة بالشورى والمشورة كانت كثيرًا ما تستخدم كذلك من قبل المجموعات الثلاثة كلها في المناقشات حول الخلافة، ولقد أولت مؤخرًا على أنها "الديمقراطية" و"البرلمان" من قبل عضو حزب الرفاه الإسلامي المعروف في بداية التسعينيات الذي أشار إلى استمرارية الاتجاه نفسه في تركيا المعاصرة، ويحلل فاربين ١٩٨٩م كيف استخدم سعيد نورسي – وهو شخصية إسلامية بارزة في الفترة الجمهورية الأولى – "المصطلح" الإسلامي من أجل التعبئة الثقافية والدينية للجماهير في تركيا، ومن أجل أسباب استخدام المصطلح القرآني في الخطابات السياسية في البيئات العلمانية المختلفة في اليمن المعاصرة وكذلك إيران ومصر. انظر: مسيك ١٩٩٦م، ومحمدي ١٩٩٤م وستاريت ١٩٩٨م على التوالي.

٤٥ أصبح تأويل الآيات القرآنية بأساليب غريبة أسلوبًا خطابيًا واسع الانتشار للغاية ولاسيما عقب ١٩٠٨م وفقًا لنسبة تقدم التحديث في الإمبراطورية العثمانية (انظر: ميرت أوغلو ٢٠٠١م).

المؤسسي الذي شغله – وهو وزير العدل وعضو في هيئة كبار العلماء. ولم يمكنه وضعه البيروقراطي وسلطته العلمية من القدرة على أداء هذا الفعل الخطابي فحسب، بل مكنه كذلك من تعزيز موقفه الذي تشكل في خطابه بإضفاء الشرعية على سلطته بوصفه مفسرًا للقرآن استنادًا إلى قوته ومعرفته. هذا – إذنْ – مثال لحالة يمكننا فيها اكتشاف التفاعل بين البِنى الخِطابية وغير الخِطابية.

ومن ناحية أخرى، فحينَ يشير عضو من العلماء – وإن كان من المؤيدين للدستور – إلى القرآن والحديث لإثبات توافق المؤسسة الغربية مع الإسلام، فإنه يشير مرةً أخرى إلى أن تغييرات التحديث المهمة كانت في كثير من الأحيان تُفهَمُ في كل من المجالات الخطابية والسياسية باللجوء إلى الإسلام نفسه. وبعبارة أخرى، فإننا نجد في الاقتباس السابق أن الموضوع المتكرر لمطابقة الإصلاح مع الإسلام يظهر مرةً أخرى، وإن كان ذلك بأسلوب مختلف. على الرغم من أنه واجه معارضات كبيرةً، فقد نجح سيف الدين في دمج العناصر الإسلامية، التي كان من المفترض أن تُذكَر في مجالات مختلفة، في الخطاب، وتعد توظيف قضيته في المناقشات حول مؤسسة البرلمان، وتقديم الدعم المنقذ للحياة إلى مدحت باشا والدستوريين[٤٦]، وتعد هذه الحالة واحدةً من الأمثلة الأولى على حالة تداخل السلطة مع المعرفة، حيث كان (العلمانيون)، حتى عام ١٩٢٤م، في كثير من الأحيان في حاجة ماسة إلى الدعم من العلماء المحدثين الذين كانوا الجماعة الاجتماعية الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها لتسويغ الإصلاحات العلمانية.

وضع الدساتير وتشكيل الدولة الحديثة:

دستور ١٨٧٦م (القانون الأساسي):

يُعَدُّ (القانون الأساسي)[٤٧] أولَ دستور على الإطلاق في التاريخ التركي، وكان يشتمل على ١١٩ مادةً كانت أكثر تطورًا من دستور ١٩٢١م "التشكيلات الأساسية"، وقد أعدت في خضم الحرب. وكانت الاستراتيجية الخِطابية الرئيسة المستخدمة في الدستور السابق هي

٤٦ هناك موضوع مهم في مناقشات دستور عام ١٨٧٦م وهو الوجود المرتقب للنواب غير المسلمين في البرلمان الذين سيتمكنون من تقليص سلطة الخليفة؛ مما كان صعبًا فيما يتعلق بالشريعة والفلسفة الإسلامية، ولقد بذل المفكرون الدستوريون (مثل: **نامك كمال** ١٨٦٧م) جهدًا هائلًا من أجل إيجاد حل ديني لهذه المشكلة (انظر: أوكتاي ١٩٩١م من أجل مناقشة مفيدة بهذا الصدد).

47 Dustur (1876) Birinci Tertip, vol. IV, p. 1 - 40. See also Erdem (1982: 3-26)., Kili (19820, Feridun (1962).

فكرة تأصل الإسلام والخليفة السلطان، وتظهر تلك الاستراتيجية في العديد من مواد الدستور. فقد نصَّ (القانون الأساسي مثلًا) على أن السلطة السنية العثمانية الحائزة على الخلافة الكبرى الإسلامية تكون لأكبر أولاد سلالة آل عثمان (المادة الثالثة)، وأن حضرة السلطان هو الحامي لدين الإسلام، وهو ملك جميع التبعة العثمانية وسلطانها (المادة الرابعة). وأن نفس الحضرة السلطانية ذاتها مقدسة وغير مسئولة. (المادة الخامسة). وعلى الرغم من أن السلطان عبد الحميد الثاني قد ألغى الدستور في عام ١٨٧٨م وجعل من نفسه حاكمًا مطلقًا حتى عام ١٩٠٨م، فإن الدستور قد عدلته جمعية الاتحاد والترقي الحاكمة في وقت لاحق؛ في عام ١٩٠٩م، وذلك بإضافة جملة جديدة إلى المادة الثالثة التي توجب على السلطان أن يحلف بأن يكون مواليًا لـ "الشريعة وقواعد القانون الأساسي [الدستور]". كما أُلغيَتْ سلطة السلطان التي تمكنه من إلغاء البرلمان (المادة ٧٣) وذلك في عام ١٩١٤م (انظر: الفصل الرابع). وهكذا، فإن تقليص سلطة الحاكم المطلقة كان تدريجيًا من خلال تعديل مواد الدستور. ووفقًا للنموذج السابق، فقد تم ذلك عن طريق تطبيق الاستراتيجية الخطابية نفسها، "بالإشارة إلى الشريعة"، كما هو واضح في شرط القسم الذي سيكون أيضًا باسم الله. ولم يكن السلطان والنواب يؤدون القسم مقترنًا باسم الله في هذا الدستور فقط، ولكن في الدستورين التاليين ١٩٢١م، ١٩٢٤م كذلك، وكان ذلك يعد ممارسةً خطابيةً تمثل جزءًا من الاستراتيجية الكبرى لتسويغ مؤسسة حديثة (البرلمان)، من الإسلام.

وعلاوةً على ذلك، فإن النسخة الأصلية من الدستور نفسه قد حدت من سلطة السلطان والشريعة. فقد اعتمد على مبدأ فصل السلطات، وخصصت الأقسام المنفصلة تبعًا للسلطة التنفيذية، وتأسست حكومة حديثة مع رئيس وزراء، ووزارات ومجلس وزاري (المواد ٢٧ : ٣٨)؛ وفي التشريع (المواد ٤٢ : ٨٠) تقييد سلطة الخليفة. وفي المحاكم (المواد ٨١ : ٩١) التي تتسم بالازدواجية في النظام القانوني الذي يفصل بين المحاكم الدينية والمحاكم النظامية. كما سادت الازدواجية كذلك في نظام التعليم وشمل التعليم العالي، ومنه المدارس الدينية والمدارس (العلمانية). وقد كان الاعتماد على المبدأ الحديث المتعلق بالفصل بين السلطات، وقد طرحه مونتيسكويو ١٨٣٤م، كان عنصرًا آخر مهمًا في الدولة الحديثة (الاستبداد الدستوري)، وكان يتميز بالتعايش، وهو ما كان يسميه ماكس فيبر ١٩٤٧م البيروقراطية أو السلطات "التقليدية" و"العقلانية القانونية".

(ملحق)

القانون الأساسي العثماني الصادر في ٧ ذي الحجة ١٢٠٣م، ٢٣ ديسمبر ١٨٧٦م، في ممالك الدولة العثمانية:

المادة الأولى:

إن الدولة العثمانية تحتوي على الممالك والقطع الحاضرة، وعلى الإيالات الممتازة، وجميعها جسم واحد لا يمكن تفريقه أو تجزيئه بوقت من الأوقات أو بسبب من الأسباب.

المادة الثانية:

إن مدينة إسطنبول هي عاصمة الدولة العثمانية ومقرها، وهذه المدينة غير معفاة أو ممتازة عما سواها من جميع البلاد العثمانية.

المادة الثالثة:

إن السلطة السنية العثمانية الحائزة على الخلافة الكبرى الإسلامية تكون لأكبر أولاد سلالة آل عثمان بحسب الأصول القديمة.

المادة الرابعة:

إن حضرة السلطان حسب الخلافة هو الحامي لدين الإسلام، وهو ملك جميع التبعة العثمانية وسلطانها.

المادة الخامسة:

إن نفس الحضرة السلطانية ذاتها مقدسة وغير مسئولة.

المادة السادسة:

إن حقوق حرية سلالة آل عثمان وأموالهم وأملاكهم الذاتية وتخصيصاتهم المالية ما دامت الحياة؛ كلها تحت التكافل العمومي.

كما أكد الدستور أن اللغة التركية هي اللغة الرسمية للدولة (المادة ١٨)، وأن دين الدولة العثمانية هو الإسلام، مع حرية ممارسة أي معتقدات أو اعتناق أي ديانات أخرى (المادة ١١). وعلاوة على ذلك، فقد نص على أن "جميع رعايا الدولة العثمانية يملكون حريتهم الشخصية" (المادة ٩)، ووفقًا للإصلاحات السابقة، فقد نص على أن غير المسلمين الذين يعيشون

في الأراضي العثمانية سواء بسواء مثل المسلمين؛ فهم متساوون أمام القانون (المادة ١٧)، ومتساوون في التوظيف العام (المادة ١٩). وكما هو متوقع في مراسيم الإصلاح السابقة، فقد جعلت كل هذه اللوائح "الدستورية" المتعلقة بالمواطنة كل العثمانيين متساوين سواء كانوا من "رعايا" السلطان أو "مواطني" الدولة - وفي ذلك دلالة أخرى على اختلاط النظام السياسي العثماني (الأصولي والعقلاني القانوني).

وأخيرًا، فقد أسهمتْ حرية الصحافة (المادة ١٢) كذلك في التحديث، كما حظيتِ الأفكار العلمانية والدينية كلتاهماعلى تربة خصبة للانتشار، والحد من سيادة السلطان، ولاسيما إذا أخذنا في الاعتبار أن الصحافة كانت هي الأساس الرئيس للمعارضة والأداة الأساسية التي أذاعت الأفكار الثورية في السنوات التي سبقت عام ١٩٠٨م. وهذا السبب هو ما دفع السلطان عبد الحميد الثاني، بعد إلغاء البرلمان، إلى فرض رقابة على الصحافة ونفي القادة المعارضين، الذين كانوا بدورهم ناشرين في صحف مختلفة، ولاسيما فرنسا ومقدونيا. مما جعل قادة جمعية الاتحاد والترقي، بعد الثورة التركية للشباب في عام ١٩٠٨م، بإضافة عبارة "مع عدم وجود رقابة" على المادة ١٢، وإن كانوا قد فرضوا هم أنفسهم - في وقت لاحق (بعد عام ١٩١٣م) - الرقابة على الصحافة (تانور ١٩٩٥م، ص١٩٦).

دستور ١٩٢١م (التشكيلات الأساسية):

كانت جمعية الاتحاد والترقي[٤٨] تسيطر على الدولة العثمانية من عام ١٩٠٩م حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وذلك عندما فرَّ قادة اللجنة الثلاثة: أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا من البلاد. ولكن كان كارا كمال من قادة جمعية الاتحاد والترقي، ونظم حركة المقاومة في الأناضول من خلال تأسيسه أول منظمة سرية، وكانت تُسمَّى "كاراكول"، وقد تحولت فيما بعد إلى "جمعية الدفاع عن حقوق الأناضول"، وعَينتْ مصطفى كمال قائدًا لها، وقد كان ضابطًا

٤٨ جمعية الاتحاد والترقي: أسسها - في بادئ الأمر تحت اسم (جمعية الاتحاد العثماني) في ١٨٨٩م - طلبةُ طب؛ منهم: إبرهيم ساتروفا وعبد الله جودت. هي حركة معارضة، و(أول حزب سياسي) في الدولة العثمانية. تحولت إلى منظمة سياسية على يد بهاء الدين شاكر لتضم أعضاء تركيا الفتاة في ١٩٠٦م خلال فترة انهيار الدولة العثمانية.
في نهاية الحرب العالمية الأولى سِيق معظم أعضائها إلى المحاكم العرفية على يد السلطان **محمد السادس** فسُجِنُوا، ووصلت إلى سدة الحكم في الدولة العثمانية بعد تحويل السلطنة إلى ملكية دستورية وتقليص سلطات السلطان عبد الحميد الثاني آنذاك في انقلاب ٢٧ أبريل ١٩٠٩م. أعدِمَ بعض أعضاء المنظمة بعد محاكمة بتهمة محاولة اغتيال أتاتورك في ١٩٢٦م، في حين أن الأعضاء الباقين مارسوا العمل السياسي أعضاءً في الأحزاب السياسية (المراجع).

عسكريًا متوسط الرتبة وعضوًا غير معروف نسبيًا في جمعية الاتحاد والترقي[٤٩]، وبحلول نهاية الحرب ضد اليونان التي انتهت في أغسطس ١٩٢٢م، استطاع كمال تدريجيًا أن يصبح الزعيم الوحيد للحركة وذلك بمساعدة قادة جمعية الاتحاد والترقي الآخرين والقضاء على منافسيه داخل الجمعية (انظر: الفصل السادس للمزيد من التفاصيل؛ انظر كذلك: زيوريخ ١٩٨٤م).

وفي أبريل عام ١٩٢٠م أعلنت المقاومة افتتاح الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا في أنقرة، وكانت هذه الجمعية في المقام الأول مركزًا للحركة، ومن ثم عاصمة جمهورية تركيا الحديثة. وهكذا أعدَّ قادة الحركة الوطنية التركية برئاسة مصطفى كمال الدستور الثاني[٥٠] خلال

---

٤٩ ولد مصطفى كمال في سالونيك على مقربة من الحدود العثمانية مع أوروبا الشرقية، وقد نشأ مدركًا ضعف السلطة العثمانية في البلقان، والتحق بمدرسة ثانوية عسكرية في ماناستير (مقدونيا الحالية)، ثم التحق بكلية الحرب الملكية والأكاديمية الحربية في إسطنبول وتخرج في عام ١٩٠٥م، وقد التحق – وهو ضابط شاب بالجيش – بالأتراك الشبان الذين كانوا يحاولون وقف ضياع الأرض في أوروبا والشرق الأوسط بالإضافة إلى التخلص من السلطان (المستبد) عبد الحميد الثاني، وعلى الرغم من أنه لم يستطع أبدًا الحصول على منصب قيادي في حزب الاتحاد والترقي بسبب صراعه الشخصي مع أنور باشا الذي كان أصغر منه سنًا، ولكنه كان يحظى بإيثار القصر إياه بعد سنة ١٩٠٩م، ثم التحق مصطفى كمال بالجيش العثماني (بقيادة أنور) في طرابلس (ليبيا) ليقاوم الغزو الإيطالي في سنة ١٩١١م، ثم حارب ضد البلغاريين في جاليبولي أثناء حرب البلقان الأولى ١٩١٢م، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان قائد فرقة بالجيش الخامس في معركة جاليبولي ١٩١٥م، كما حارب ضد الروس في شرقي الأناضول ١٩١٦م: ١٩١٧م، وعلى الجبهة الفلسطينية ١٩١٨م (كينروس ١٩٦٤م، ص١٠٠ والصفحات التالية)، وبعد الحرب عُيِّن مفتشًا ليشرف على تسريح القوات العثمانية المتبقية في الأناضول، حيث عقد الاتحاديون صفقةً معه من أجل تنظيم المقاومة ضد احتلال التحالف (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٤٨)، وعندما أصدر أمر بالقبض على مصطفى كمال استقال من الجيش، ثم نظم مع أصدقائه الاتحاديين مؤتمرين في أرزروم وسيفاس من أجل الإعداد لنضال التحرير الوطني ١٩١٩م، وعندما حل البريطانيون البرلمان العثماني في إسطنبول انتقلوا إلى أنقرة في صورة مجلس الأمة التركي الكبير الذي اجتمع في الثالث والعشرين من أبريل من سنة ١٩٢٠م فكان مصطفى كمال المتحدث باسم البرلمان، وفي الصراع التالي هزم القوميون الأتراك الجيش اليوناني فقرر الحلفاء بعدئذ إنهاء الاحتلال في ضوء المقاومة التركية وإزهاق الأرواح في الحرب المدنية، ثم ألغى مركزُ القوة الوحيد المتبقي في تركيا – وهو مجلس الأمة التركي الكبير بزعامة مصطفى كمال – الملكيةَ العثمانية في الأول من نوفمبر من سنة ١٩٢٢م، وفي العام التالي أسّس حزب الشعب وفاز في الانتخابات وأعلن الجمهورية في التاسع والعشرين من أكتوبر من سنة ١٩٢٣م، ولما كان مصطفى كمال الرئيس المنتخب في النظام الجديد فقد ألغى الخلافة (الثالث من مارس من سنة ١٩٢٤م)، وكبح سلطة العلماء والشيوخ الصوفيين قبل القضاء على المعارضة الكردية في سنة ١٩٢٥م، وبعد ذلك بدأ سلسلةً من الإصلاحات الجذرية، ومنها تشكيل نظام الحزب الواحد والدستور الجديد وتبني القانون المدني وقانون العقوبات الأوروبي وتغيرات في نظام الزي والحروف الهجائية (تحويلها إلى اللاتينية) والتعليم، وعَلْمَن كذلك النظام السياسي علمنةً شاملةً، وحظر الأنظمة والمدارس الدينية، لقد كان محبوبًا "بوصفه رئيس تركيا الأبدي" أثناء معظم فترة رئاسته حتى بعد وفاته في سنة ١٩٣٨م على إثر إصابته بالتليف الكبدي.

٥٠ نُشر هذا الدستور في الجريدة الرسمية في ٧ فبراير ١٩٢١م، انظر: دستور ١٩٢١، الترتيب الثالث، ج١، ص١٩٦، وانظر كذلك: إرديم (١٩٨٢م، ص٢٧: ٣٠)، وكيلي ١٩٨٢م.

الحرب. وكانت الاستراتيجية الخطابية نفسها تطبق في صياغته، وذلك لاستمداد مشروعيته من الإسلام. وفي الواقع، فإنه قد أكد الإسلام هنا أكثر من النصوص السابقة التي حللناها، بسبب الحرب والحاجة إلى إضفاء الشرعية على الحركة القومية (وهي في البداية حركة تمرد)، ولتنظيم المقاومة ضد الاحتلال. وكان دستور ١٩٢١م يحتوي على ٢٣ مادةً فقط، وكان أقل تعقيدًا بالمقارنة مع الدستور السابق. وكان أحد الأسباب لهذا الاختلاف هو اعتماد مبدأ توحيد السلطات (المواد ٢ و٣)، ومنه عدم الفصل بين السلطتين التنفيذية والقضائية، مما شكل كذلك فرقًا مهمًا بين الدستورين. غير أن الاختلاف الأساسي قد ورد في المادة الأولى: السيادة معهودة إلى الشعب بلا شروط.

ولما تأكدت هذه المادة، ادعى البعض أن هذا الدستور قد أكملَ التغيير على أساس السيادة (بيركس ١٩٩٨م، وأوزبدن ١٩٩٢م، وتانور ١٩٩٥م). وكان الدستور بالنسبة إليهم بمثابة تغيير شامل لجميع أسس السيادة، وخاصةً أنه لم يمنح أي سلطة للسلطان - على الرغم من أنه حتى ذلك الحين لم تُلْغَ الملَكية والخلافة - وبدلًا من ذلك أُسنِدَتِ السلطة للجمعية الوطنية الكبرى التي كانت تمثل "الأمة" - وعُمِّمَ مصطلح "روسو" الشهير "الإرادة العامة". وبذلك يتبين في هذا السرد، أن إعلان الدستور كان جزءًا مهمًا من عملية العلمنة، لأنه حد من قوة الخلافة وسلطانها قبل أن تنتهي رسميًا في عام ١٩٢٤م. ومع ذلك، فإن هذه النظرة السطحية والغائية تتجاهل كلًا من الهيمنة غير المتنازع عليها المتعلقة بالخطاب الإسلامي في بقية النص والظروف الفعلية التي أُنشِئ فيها البرلمان، وكُتِبَ الدستور الجديد. وعندما أُعلِنَ عن الدستور، كانت إسطنبول، العاصمة العثمانية، تحت حكم الاحتلال البريطاني، وكان السلطان وحزب الاتحاد والترقي بلا أي قوة - لكنهم أرسلوا مصطفى كمال إلى الأناضول ودعموه بنشاط المقاومة عسكريًا واقتصاديًا (زورشر ١٩٨٤م، انظر كذلك: ١٩٩٣م، ص١٤١). وعلى الرغم من أن السلطان كان يمتلك سلطةً سياسيةً ضعيفةً في الأناضول، فإن قادة المقاومة كانوا موالين للسلطان حتى منتصف عام ١٩٢٢م، ومنهم كمال، وأعضاء البرلمان، بالإضافة إلى أنهم أعلنوا "حرب الاستقلال" باسم الخليفة (كارا ٢٠٠٨م، ص٢٤؛ وكاربك ١٩٦٧م؛ وغلوغلو ٢٠٠٨ أ، ٢٠٠٨ ب؛ انظر كذلك: الفصل السادس).

ومع ذلك، فقد أدخَلَ دستور ١٩٢١م تغييرًا جزئيًا على أسس السيادة، وبدأت عملية الإصلاحات السابقة بشكل صريح مع "القانون الأساسي". وأكدت الاستراتيجية الخطابية الكامنة في الأول - بخلاف الأخير - عدم الفصل بين السلطان والإسلام، وأن "الأمة" والإسلام

بتعايشان بوصفهما فاعلين أساسيين للسيادة. وبهذا الشكل، فقد كانت الجمعية الوطنية الكبرى تمثل "الأمة"، وكان الخليفة يمثل الإسلام - أي أن "الأمة" لم تعرف بعد في إطار العلمانية العرقية (راجع بلنز ٢٠٠١م). وسوف يعزز الطابع الإسلامي للدولة التركية الحديثة في وقت لاحق عندما يعدل الدستور في اليوم الذي أعلنت فيه الجمهورية (٢٩ أكتوبر ١٩٢٣م) بإضافة مادة جديدة تنص على أن: "دين الدولة هو الإسلام" (المادة ٢). وعلاوة على ذلك، فإن الأمة لم تُعرَّف في النص على أساس العرقية (العلمانية)، كما أنه لم يستبعد المسلمين غير الأتراك، وسوف يُضاف البعد العرقي في دستور ١٩٢٤م، ولكن ليس في إطار معادٍ للدين.

إن إدراج كلمة "الأمة" في الدستور كان خطوةً نحو العلمنة، على الرغم من أن هذا التغير الجذري قد تحقق بسلاسة على المستوى الخِطابي. ومرةً أخرى كان الخِطاب "الاستراتيجي" المستخدم في النص موظفًا لخدمة الإسلام والشريعة. إذ تنص المادة (٧) - مثلًا - على سلطة الجمعية الوطنية الكبرى بشأن "تطبيق قواعد الشريعة"، وكذلك الإجراءات المتعلقة بوضع القوانين وتنفيذها وإلغائها وإعلان الحرب. ونصت المادة نفسُها على أن جميع القوانين واللوائح يجب أن تكون "موافقةً لقواعد الفقه الإسلامي التي تتسق مع أسلوب حياة الشعب واحتياجاته في ذلك الوقت. وتوضح هذه المقالة الموضوع الرئيس لهذه الدراسة، فضلًا عن توضيح العنصر المهم من الأيديولوجية العلمانية في تركيا. ومثلما كان الحال في برامج جمعية الاتحاد والترقي وخطاب ضياء كوك ألب (انظر أدناه)، فقد استخدم هذا النص كذلك طريقتين مختلفتين في الوقت نفسه - وهما تطبيق الشريعة الإسلامية، واتساق "احتياجات الناس مع الوقت". وكانت الاستراتيجية الخطابية الكامنة وراء هذه التقنيات هي الفكرة القائلة بأن الإسلام والحضارة الحديثة متوافقان، وأن الإسلام فقط يحتاج إلى التوافق مع الحداثة. وهكذا فهو يشير إلى الإسلام على أنه مصدر للشرعية، لكنه كذلك حد من نطاق سيطرته. وأكد أن جميع القوانين واللوائح سوف تتوافق مع الشريعة الإسلامية ما دامت تتوافق مع متطلبات الحياة العصرية"[٥١]، ومن ثم يتبين من المجال الباطني الخِطابي أن هاتين التقنيتين - اللتين لا يستخدمهما في كثير من الأحيان السياسيون والفاعلون العلمانيون فحسب، ولكنَّ المثقفين والإسلاميين الحداثيين يستخدمونهما كذلك - يشتركان فيما يسميه فوكو (علاقة تكامل) بوصفها جزءًا من الاستراتيجية الخطابية نفسها.

٥١ سيدَّعي مصطفى كمال لاحقًا ١٩٢٧م أنه قد أثر في محتوى الدستور، وأن اتجاه التطورات التي جالت بخاطره في ذلك الوقت كان نحو الغرب العلماني (١٩٦١م [١٩٢٧]، ص٢: ٤٤٥ والصفحات التالية).

دستور ١٩٢٤ (تشكيلات أساسية):

بعد أن هَزَمَتْ حركة الاستقلال اليونانين، فصلت الجمعية الوطنية الكبرى الخلافة عن السلطنة، ثم ألغت السلطنة في نوفمبر ١٩٢٢م. ووقعت معاهدة لوزان للسلام التي اعترف فيها باستقلال تركيا، واعترفت بها كذلك القوى الغربية، ومنها اليونان، في يوليو ١٩٢٣م. ثم أعلن مصطفى كمال وحزبه المؤسَّسُ حديثًا، حزب الشعب، الجمهورية في ٢٩ أكتوبر عام ١٩٢٣م، وألغى كذلك الخلافة، ومكتب شيخ الإسلام وجميع المدارس الدينية، في ٣ مارس ١٩٢٤م - وأسس كليةَ اللاهوت ووزارةَ الشئون الدينية بدلًا منها - ونفى السلالة العثمانية.

اعتمد دستور ١٩٢٤م[٥٢] بعد ستة أشهر من إعلان الجمهورية، وبعد ثلاثة أسابيع فقط من إلغاء الخلافة. وفي ذلك الوقت، استطاع مصطفى كمال أن يصبح الممثل الرئيس للسلطة في تركيا، ووُطِّدَتْ تلك المكانة في وقت لاحق من خلال سحق المعارضة الكردية في عام ١٩٢٥م، فقضى بذلك على خصومه السياسيين (الأعضاء السابقين في جمعية الاتحاد والترقي وأصدقائه القدامى) نهائيًا، وذلك في عام ١٩٢٦م، وأنشأ حزبه (حزب الشعب الجمهوري آنذاك)؛ نظام الحزب الواحد وسيطر على كل مؤسسة حكومية في البلاد، ومنها الجمعية الوطنية الكبرى، من خلال القضاء على المعارضة قبل ١٩٢٣م، وإعلان دستور جديد في عام ١٩٢٤م، ويمثل الفرق الأساسي بين هذا الدستور والدساتير السابقة فيما يتعلق بنظام الدولة الجديدة؛ ما ورد في المادة الأولى: إعلان قيام الجمهورية التركية[٥٣].

هذه المادة هي في الواقع تأكيد للحالة القائمة التي أُلغِيَتْ فيها الملكية بالفعل، وأعلن مصطفى كمال وحزبه النظام الجمهوري، لكنها تمثل كذلك انقطاعًا عن النظام السابق، وإنذارًا بالإصلاحات العلمانية الجذرية القادمة في طريق التغريب. ومع ذلك، فإنه قد أشار صراحةً مثلما في دستور عام ١٨٧٦م، إلى أن الإسلام هو الدين الرسمي للدولة (المادة ٢)[٥٤]، وذكرت

---

٥٢ انظر: دستور ١٩٢١، الترتيب الثالث، ج٥، ص٥٧٦: ٥٨٥، وانظر كذلك: إرديم (١٩٨٢م، ص١٢: ٤٥)، وكيلي ١٩٨٢م.

٥٣ لقد غُلِّل دستور سنة ١٩٢١م بجملة مشابهة عندما أعلنت الجمهورية في أكتوبر سنة ١٩٢٣م.

٥٤ على الرغم من ذلك فإن هذه الجملة سوف تُحذَف من الدستور في سنة ١٩٢٨م، وسوف يدخلها مبدأ العلمنة في سنة ١٩٣٧م؛ إذ كانت العلمنة إحدى مبادئ الكمالية الستة التي تُسمَّى كذلك "السهام الستة لحزب الشعب الجمهوري"، فدخلت الدستور مع جمل أخرى، نحو الجمهورية والقومية والشعبية والاشتراكية والدولة والثورية"، والمادة التي تذكر دين الدولة التركية الرسمي قد استبدلت بها مبادئ أتاتورك (أو مبادئ حزب الشعب الجمهوري)؛ مما يدل على أن الكمالية كانت تُدرَكُ فيما بين نخبة الدولة على أنها (دين علماني) له

المادة التالية مرةً أخرى أن "السيادة معهودة للأمة بلا قيود"، مما يدل -جزئيًا- على التوجه العلماني. وكشفت هاتان المادتان عن الاستراتيجية الخطابية الأساسية المستخدمة: وهي أن الإسلام والأمة يتعايشان بوصفهما قاعدتين لسيادة الدولة، مما يعني - كما في الدستور السابق عام ١٩٢١م - أن الدولة لم تكن بعد علمانيةً بالكامل (ولكن هذا سيتحقق تدريجيًا من خلال التعديلات خلال أواخر عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته).

وبالإضافة إلى ذلك، فقد اعتمد دستور ١٩٢٤م - على غرار الدستور الأول وبخلاف الثاني - مبدأ فصل السلطات (المواد ٤ : ٨)، مع تخصيص أقسام منفصلة للهيئةِ التشريعية التي قيل إنها تابعة للجمعية الوطنية الكبرى (المواد من ٩ إلى ٣٠)؛ وبخلاف النظام المعتمد كذلك في الدستور الثاني فقد أبقى الفرع التنفيذي على مؤسسة الحكومة، وكان لها رئيس منتخَب (المواد ٣١ : ٥٢)، بدلًا من مكتب رئيس الوزراء؛ والجهاز القضائي، وإلغاء نظام الازدواجية القانونية (المواد ٥٣ : ٦٧). (وقد انتهت بالفعل الازدواجية في التعليم العالي في ٣ مارس عام ١٩٢٤م، وذلك مع إلغاء المدارس الدينية بموجب "قانون توحيد التعليم"). ومن المؤشرات الأخرى الخِطابية المألوفة الدالة على دمج العناصر الإسلامية في الدستور: أن يؤدي الرئيس والنواب اليمين، ويُقسِمُ بشرفه وباسم الله، ويَعِدُ بـ "الولاء لمبادئ الجمهورية" (المادتان ٣٨ و١٦). بخلافَ الدستور الأول، فإنه لم يكن هناك أي ذكر للولاء لـ "قواعد الشريعة". وعلاوةً على ذلك، فإن جملة "باسم الله" ستُحذَف، مع المادة (٢)، في عام ١٩٢٨م، ويُستبْدَلُ بها "أعِدُ". وبمثل ذلك، فقد احتُفِظَ بعنصر إسلامي آخر في النسخة الأصلية، وأُزيلَ في دستور عام (١٩٢٨م)، وهو بند "تطبيق قواعد الشريعة" بوصفه واحدًا من الواجباتِ المقتصرة على الجمعية الوطنية الكبرى (المادة ٢٦).

وبرز اتجاه مهم آخر يقترن بالعلمنة في دستور ١٩٢٤م: وهو القومية. فقد بدأت القومية بالفعل منذ حرب البلقان في عام ١٩١٢م، التي تسببت في فقدان أراضي البلقان التي احتلها المسيحيون، وبعض الشعوب المسلمة، وسارعت إلى النضال من أجل الاستقلال الوطني بين عامي ١٩١٩م، و١٩٢٢م. وتطبيقًا للاستراتيجية الخطابية، فقد أسهمت القومية في فصل الأمة عن الإسلام، مما يعني ضمنًا تطبيق العلمانية المستحوذة على عقلية النخبة في الجمهورية الجديدة. وقد استُخدِمَتْ كلمة "الدولة التركية"، وعبارة "الجَمعية الوطنية الكبرى"،

كتابه المقدس الخاص به الخطبة، وفكرةُ العصر الذهبي والخلاص والمخلص (أتاتورك)، وهذا جلي كذلك في برامج حزب الشعب الجمهوري (انظر مثلًا: حزب الشعب الجمهوري ١٩٣١م، ١٩٣٥م).

وكذلك مصطلح الأمة في أول تشكيلات أساسية، وذلك عام ١٩٢١م، ولكنْ لم يكن هناك قطُّ تحديد للانتماء إلى تركيا؛ لأن الأمة لم تكن مستقلةً بعد، والبلاد لا تزال تحت الاحتلال. وقد اشتملت التشكيلات الأساسية الثانية عام ١٩٢٤م على مواد متعلقة بالأتراك، ولم يكن ذلك ممكنًا إلا بعد استقلال البلاد، كما عُدِّلَ اسم الجمعية الوطنية الكبرى ليصبح "الجمعية الوطنية الكبرى لتركيا". كما نص على أن اللغة الرسمية [للدولة التركية] هي اللغة التركية، وعاصمتها أنقرة (المادة ٢).

وعلاوةً على ذلك، فبخلاف القانون الأساسي عام ١٨٧٦م، اقتصر على الحديث عن الأتراك في القسم المخصَّصِ للحقوق الفردية، وكان بعنوان الحقوق العامة للأتراك (المواد ٦٨: ٨٨). وأكدت المادة (٨٨) أن "سكان تركيا، بغض النظر عن الدين والعِرق، يطلق عليهم اسم الأتراك"، مما يشير إلى التناقض بين طابع التحرر من النزعة القومية المتعلقة بالدستور الأول الذي اعترفَ بتعدد الأديان بين المواطنين، والقومية السائدة في الدستور الأخير الذي نفى العرقية المختلفة بين سكان البلاد، وقد مثل ذلك التناقض مشكلةً حتى يومنا هذا. ومما يضاف إلى ذلك ويعد خطوةً أخرى نحو العلمانية؛ تعريف المواطنة على أساس الانتماء التركي؛ إذ جردَ الدين من اتخاذه أساسًا من أسس تصنيف الهوية. فهذا مؤشر آخر - في الواقع - على عملية استبدال القومية العلمانية بالدين لتكون مصدرًا رئيسًا لتحديد هوية الشعب التركي. بخلاف نظام القانون الأساسي، الذي اعترف فيه بالانتماء الديني لمواطني الإمبراطورية، ومنحوا الحكم الذاتي وفقًا لذلك، فهذا الدستور لم يجعل الجنسية أساسًا لتصنيف المواطنين فحسب، مع أنها استراتيجية مهمة لغرس الوعي القومي في نفوسهم، ولكنه كذلك أنكر تنوع جنسيات سكان البلاد.

ولذلك، فإن هذه التقنية الخطابية الجديدة - المتمثلة في استبدال أسس عِرقية بالإسلام لتكون أساسًا للهوية والمواطنة - التي تنتمي إلى إطار غير إسلامي (غربي)؛ هي انعكاس للتأثير التدريجي بالخطابات الغربية التي أصبحت فعالةً بشكل متزايد بعد النضال الوطني، ولاسيما بعد إلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤م. وعلاوةً على ذلك، فإن تعريف المواطنة على أساس الجنسية يشكل بعدًا آخر لمشروع تكوين الدولة وبنائها في تركيا الحديثة؛ وازدادت هذه العملية مع إدراج القومية في الدستور عام ١٩٣٧م بوصفها أحد مبادئ الدولة الأساسية التي تهدف إلى ترسيخ المفاهيم العلمانية العرقية التركية - والممارسات الاستبعادية التي تضمنها (انظر: يلدز ٢٠٠١م).

ومن ثم، فإن تحليل المقارنات الموجودة بين هذه الدساتير الثلاثة تشير إلى أنها لعبت دورًا مهمًا في عملية تحديث تركيا؛ فقد كانت تطورات مهمة أسهمت في تحويل دولة متزايدة في العلمانية التي تطورت تدريجيًا بعد ذلك إلى دولة قومية. كما نجد أن هناك اتجاهًا مهمًا نلاحظه في الدساتير الثلاث وهو أن الإسلام كان مصدرًا أساسيًا للتسويغ، مثلما في جميع المحاولات الأخرى للتحديث في تركيا، وكانت هي تلك الاستراتيجية الخطابية الرئيسة للجهات الفاعلة الحديثة المستخدمة في مشاريعها. وكانت الخطابات العلمانية المستخدمة في الإصلاحات الحديثة تضم دائمًا عناصر إسلامية مختلفة؛ وكانت الاستراتيجية الأساسية هي خدمة الإسلام بشكل أفضل، وذلك من خلال استبدال مؤسسات أخرى جديدة بالمؤسسات القديمة. ومع ذلك، فإننا نلاحظ كذلك نمطًا خطابيًا يتضمن انخفاضًا تدريجيًا في الوقت الذي دُمِجَت فيه العناصر الإسلامية في الدساتير، على الرغم من أن الشرعية التي يفرضها الإسلام كانت دائمًا موجودة، وتتقاسم الدساتير الثلاث (علاقة الوجود)، وهو الخطاب الموجود نفسه في كل منها. وبينما كان دستور عام ١٨٧٦م يعطي الأولوية لخدمة الإسلام وحقوق السلطان، لم يتضمن دستور عام ١٩٢٤م إشارات كثيرة إلى الإسلام، ومن المؤكد أنه لم تكن هناك إشارة إلى الخلافة على وجه الخصوص، لأنها قد أُلغِيَتْ بالفعل. كما أن معظم العناصر الإسلامية سوف يتخلص منها في وقت لاحق في عام ١٩٢٨م، في فترة شهدت فيها أكثر الإصلاحات تطرفًا وعلمانية، وذلك من (ثورة القبعات) الشهيرة إلى اعتماد الأبجدية اللاتينية.

أخيرًا، لقد أكدتُ أن هذه النصوص المهمة لم تُسهِمْ فقط في صياغة الواقع، ولكنها كانت كذلك انعكاسًا له. ويشير اعتماد العديد من المواد في هذه الدساتير، مثل تأسيس حكومة حديثة، والازدواجية في النظم القانونية والتعليمية في دستور عام ١٨٧٦م، وتوحيدها في عام ١٩٢٤م، إلى تطور الاستراتيجية الخطابية، وتعكس التغيرات في الظروف الاجتماعية والسياسية المعاصرة. ومع ذلك، فقد أكدتُ كذلك أن هذه النصوص قد أسفرت عن بعض التطورات؛ ومنها فصل السلطات في دساتير ١٨٧٦م و١٩٢٤م، وتوحيدها في دستور عام ١٩٢١م، وإنشاء البرلمان ونظام الانتخابات في عام ١٨٧٦م، وتعديلات مختلفة في الدساتير التي شكلت الواقع بطرق مختلفة. وقد سُوِّغَتْ كلها بالإشارة إلى (مقتضيات الوقت)، وإلى الشريعة الإسلامية كذلك، وتلك هي الاستراتيجية الخطابية الرئيسة المتبعة في الإصلاحات الحديثة.

تحول الخطاب الإسلامي في المجال العام:

في هذه المرحلة، قد يكون من المفيد أن ننظر في كيفية استخدام هذه الاستراتيجية الخطابية

مِنْ قِبَلِ الجهات الفاعلة السياسية المختلفة لإضفاء الشرعية على المؤسسات السياسية القائمة أو نقدها وإصلاح النظام القانوني خلال فترة المشروطية الأولى والثانية. وفي هذا القسم، سأوضحُ أولًا العلاقة بين نخبة الدولة (الجهات الفاعلة الرئيسة في الحكومة والمعارضة) والإسلام. وسوف ألقي نظرةً خاصةً على كيفية استخدام القصر العثماني، ثم جمعية الاتحاد والترقي (المجموعة المهيمنة من عام ١٩٠٨م إلى عام ١٩١٨م)، سوالفها ومعارضيها، للخطاب الإسلامي في مشاريعهم السياسية. ثم أركزُ على المفكر الرئيس لجمعية حزب الاتحاد والترقي (ثم مفكر لحركة الكمالية)، وجهوده لإصلاح (علمنة) الشريعة الإسلامية من خلال الخطاب الإسلامي. وسأناقش - قبل الشروع في ذلك - الدورَ المهم الذي تلعبه وسائل الإعلام في عملية العلمنة.

العلمنة والصحافة:

كانت الصحافة عنصرًا مهمًا في علمنة كل من الثقافة والسياسة ونشر الخطاب الإسلامي في المجتمع العثماني. فقد أسهمت على الأقل في تطوير العلمانية بطريقتين:

أولًا: أسهمت في خلق "لغة الصحافة" التي ساعدت بدورها في تبسيط الخطابات السياسية وتوحيدها وإرساء الديموقراطية، وكذلك اللغة التركية بشكل عام (تركون ١٩٩١م، ص٤٣؛ بيركس ١٩٩٨م - ١٩٦٤، ص٢٥٥). وكان إقصاء الكلمات العربية والفارسية من اللغة التركية (العثمانية) واحدةً من أهم أولويات المفكرين ورجال الدولة ذوي الفكر الإصلاحي والعلماني مثل ضياء كوك ألب وكمال أتاتورك، حيث شكلت العديد من هذه الكلمات المدلولات الدينية المتعلقة بالثقافة الإسلامية السائدة[٥٥].

ثانيًا: جعلت الصحافة المعرفة الإسلامية متاحةً للجميع تقريبًا، ومن ثم غيرت مكانتها من كونها ملكيةً خاصةً للعلماء، مما فتح مجال المناقشات الإسلامية للأفراد غير المثقفين، وأوجدتِ الفرصةَ لمناقشة مسائل العلماء المهنية التي بدأت من منتصف القرن التاسع عشر،

---

٥٥ لقد كان تبسيط اللغة العثمانية التركية/ أو تنقيتها دائمًا موضوعًا مهمًا، واستمر كذلك حتى يومنا هذا، إذ بدأت محاولات التبسيط الأولى في عصر التنظيمات ١٨٣٨ : ١٨٧٦م على أيدي العثمانيين الشبان، ثم عززها الأتراك الشبان - بعد ثورة ١٩٠٨م - وحزب الاتحاد والترقي، وفي الحقيقة أعد المذهبي البارز بحزب الاتحاد والترقي ضياء كوك ألب برنامجًا لإصلاح اللغة (انظر: كوك ألب ١٩٦٨م [١٩٢٣]: الفصل الثاني) على الرغم من ذلك فإن النظام الكمالي هو الذي بدأ إصلاح اللغة التركية في سنة ١٩٢٨ (وهو ما يُسمَّى ثورة اللغة التركية)، وكان جذريًا أكثر من برنامج كوك ألب؛ لأنه تضمن تبني الحروف اللاتينية، وحظر الحروف العربية، ومن أجل المناقشات المتعلقة بإصلاحات اللغة انظر: هايد ١٩٥٤م، وليفند ١٩٧٢م، وبورولماز ١٩٩٥م، ومن أجل العصر الجمهوري انظر: جي لويس ٢٠٠٢م، وجولاك ٢٠٠٤م.

بالإضافة إلى أنها قللت من القوة الأيديولوجية للعلماء وزادت من المفكرين والبيروقراطيين - وهي عملية قادها ماردين ٢٠٠٥م، وتُسمَّى (الاستيلاء الخاص).

وحتى أوائل القرن العشرين، كان العلماء إما أن يقللوا من شأن الصحافة أو يخشون أن تعرقل الوسائل الجديدة والحديثة للثقافة المكتوبة الوظائف التقليدية القائمة على الثقافة اللفظية والفعالة للغاية - للوصول إلى الجمهور ونقل معارفهم (للمناقشة: انظر: كارا ٢٠٠١م، ص٨٤). وعلاوةً على ذلك، فقد أدت الرقابة الشديدة على الصحافة إلى انخفاض فاعليتها خلال الفترة الحميدية (ماردين ١٩٨٩م، ص٢٢٠). وكانت خطب الجمعة وجلسات المساجد هي وسائل الإعلام الوحيدة (ديميرل ٢٠٠٧م). ومع ذلك، فعندما أدركوا قوة الصحافة - مع ثورة ١٩٠٨م - ضد النظام الحميدي الذي كان سببًا في استياء معظمهم، اتخذ كثير من العلماء والمثقفين الإسلاميين، بوجه عام، وكذلك أكثر المثقفين العلمانيين وجمعية الاتحاد والترقي؛ وسائلَ الإعلام الجديدة أداةً لنشر أفكارهم والتأثير على الرأي العام. وقد تيسر ذلك بسبب انتشار الصحافةِ في أجواء ما بعد الثورة التي كانت تعد ليبراليةً بشكل نسبي (انظر: كلوجلو ٢٠١٠م، ص٢٢٠: ٢٥١). وعلاوةً على ذلك، فقد رأى العديد من الإسلاميين، مثل كُتّاب الأعمدة في صحيفة (الصراط المستقيم) التي سميت فيما بعد (سبيل الرشاد)، وهي مجلة حداثية إسلامية رائدة؛ أن الصحافة أداةً مفيدةً للتحديث، مما يدل على مدى تغلغل العقلية العلمانية في المجتمع الاسلامي[٥٦].

كما اعتمدت جمعية الاتحاد والترقي، ثم الكماليون في الحقبة الجمهورية الجديدة اعتمادًا متزايدًا على استراتيجية استخدام الصحافة أداةً للتحديث و(التنوير) في تركيا، وذلك بإصدار العديد من الصحف (ضرورة وضع الأسماء الأجنبية)، مثلما أصدر الأتراك الشبان صحفَ: (التشاور، والطنين، والإقدام، والميزان، والضوء)، وأصدر النظام الكمالي صحيفة (الوطن)، وذلك في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، وقد تحكموا في الصحافة المعارضة، وفرضوا رقابةً عليها عند الضرورة. كما كانت الصحافة على هامش العالم الإسلامي أداةً فعالةً للغاية تستخدمها كل من الجماعات المناهضة والموالية للعثمانيين. ونشر كل من القوميين العرب

---

٥٦ يبين كارا (٢٠٠١م، ص٨٠ - ٨١) كيف احتفلت صحيفة الصراط المستقيم في عام ١٩٠٩م بنشر حزب الاتحاد والترقي دوريةً بعنوان (النور) وهي تستهدف - على وجه الخصوص - المناطق الريفية أداةً دعائيةً لصالح نظام ما بعد الثورة، وهو يرشد العامة إلى (الحرية) التي وجدت حديثًا، ويرشد الفلاحين في الريف، وإنَّ تقبل وسائل التواصل الاجتماعي للصحافة أداة تحديث مع تأكيد وظيفتها التنويرية يشير إلى الدمج التدريجي لفلسفة التنوير والعناصر الإسلامية في (خلفية) خطاباتهم.

مثل الشريف حسين والمستعمرين الأوروبيين دعاياتهم عبر عدد من الصحف والمجلات، مثل جريدة (البنجاب تايمز) المؤيدة لبريطانيا، (والأخبار) في الهند، و(الجزيرة المصرية) و(القاهرة) في مصر، وكذلك المنشورات العربية مثل جريدة (القبلة) التابعة للشريف حسين و(الفرات) و(الشهباء) في مصر (حيث نشر عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٥: ١٩٠٢م، مقالاته، وكان يسمى أبا القومية العربية (انظر: الفصل الخامس). وكان هناك صحف عربية قومية أخرى، وهي مجلة (العروة الوثقى) التي أصدرها في باريس محمد عبده ١٨٤٩: ١٩٠٥م وجمال الدين الأفغاني، و(المنار) التي نشرها رشيد رضا في القاهرة لمدة ٣٥ سنة ١٨٦٥: ١٩٣٥م.

ومن ناحية أخرى، كانت الصحافة تربةً خصبةً لمضاعفة الخطابات الإسلامية. فقد أتاحت فرصةً ثمينةً للإسلاميين الذين استخدموا الصحافة المطبوعة والصحف والمجلات والمنشورات لنشر أفكارهم ومعالجة مشكلة انهيار سلطتهم الأيديولوجية[٥٧]. وبعد عام ١٩٠٨م لم يَدَعُوا الخوفَ وراء ظهورهم فقط، بل إنهم أسندوا إلى الصحافة وظائف مقدسةً مثل اتخاذها أداةً للدفاع عن الإسلام، ووسيلةً لإقامة علاقة الأخوة بين المسلمين في جميع أنحاء العالم، ومنصةً للتعبير عن مظالم الحركات الإسلامية (انظر: ١٩٩١م، ص٥٣ – ٥٤، كارا ٢٠٠١م، ص٨٠). وهكذا، فقد وجد العلماء في الصحافة وسيلةً أخرى للتعبير عن قوتهم الأيديولوجية، بالإضافة إلى الخطب والدروس الأسبوعية التي استمرت حتى أصبحت توجيهًا أيدلوجيًا كبيرًا، كما كان يسميه مان ١٩٨٦م، ص٣٦٣. وترتبط هذه الفكرة ارتباطًا وثيقًا بما يسميه بنديكت أندرسون (١٩٩١م، ص٣٧: ٨٢) "الرأسمالية الطباعية"[٥٨]. فقد يَسَّرَتْ هذه المجلات الإسلامية المؤثرة التي أُصدِرَتْ في إسطنبول خلال عصر المشروطية الثانية مثل (بيان الحق، والصراط المستقيم، وسبيل الرشاد، والوطن، وصراط الأمة، والتصوف)؛ تكوينَ لغة مشتركة وعززت

---

٥٧ على الرغم من وجود بعض الاستثناءات فإن التحديث السياسي والثقافي للشرق الأوسط نتج عنه ظهور تدريجي للمفكرين (المدنيين)، واضمحلال سلطة العلماء ونفوذهم على السياسة وممارسات الجماهير اليومية، ويبدو هذا جليًا في تراجع شيخ الإسلام رئيس العلماء وصاحب المقام الديني الرفيع لدى الخليفة وضعف منزلته أثناء القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين، قبل أن يلغيها العلمانيون الأتراك تمامًا في سنة ١٩٢٤م (انظر: الفصل الخامس من أجل مناقشة مفصلة).

٥٨ على الرغم من أن مان يطبق مفهومه المتعلق (بالسلطة الأيديولوجية) على أوروبا بشكل رئيس، ولا يناقش الإمبراطورية العثمانية في هذه الناحية؛ فإن نظريته قد طُبِّقَتْ مؤخرًا على البيئة العثمانية التركية (جاكوبي ٢٠٠٤م) مع تركيز خاصٍ على مفهومه المتعلق "بوضع إنجازات السلطة الإيديولوجية" (مان ١٩٨٦م، ص٣٦٤ والصفحات التالية)، وعلى الرغم من أن وصف جاكوبي للعلمنة في تركيا ناجح بوجه عام؛ فإنه أقل حجمًا، بل لم يستطع أن يفسر حقيقة أن مواعظ العلماء ومؤتمراتهم كانت الوسيلة الرئيسة للسلطة الإيديولوجية حتى سنة ١٩٢٤م (انظر: الفصل الرابع لمزيد من المناقشة).

فكرة مجتمع متخيل للإسلاميين - ألا وهو الأمة.

ثمة هناك عدد من الصحف التركية مثل Türk Yurdu (صحيفة المهجع التركي) التي كان لها في وقت لاحق الوظيفة نفسها بالنسبة للقوميين، وكذلك وجدت الحالة التي كانت تتعايش فيها الأمة الإسلامية، ثم يحل محلها تدريجيًا الأمة التركية. وقد زوّج مؤيدو القومية التركية مثل أنور باشا، وقادة جمعية الاتحاد والترقي، وضياء كوك ألب ١٩٦٨م لحركة تطهير اللغة في عصر المشروطية الثانية، ورجال الدولة الجمهوريين كذلك مثل كمال أتاتورك ونور الله أتاك، والمثقفون مثل جلال نوري ١٩٣٢م في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، في حين أن العديد من الإسلاميين الأصوليين والحداثيين ورجال الدولة مثل قاسم كارابكر كانوا يعارضون فكرة الإصلاح اللغوي التي سُهِّلَتْ من خلال انتشار الصحافة في كلتا القرتين (انظر: لوفونان ١٩٣٢م، يورلماز ١٩٩٥م).

وأخيرًا، كانت المجلات الدورية مثل جريدة (الاجتهاد) التي أصدرها عبد الله جودت، وجريدة (الإسلام) التي أصدرها ضياء كوك ألب، و(المنار) التي أصدرها مصطفى كمال وأصدقاؤه، منبرًا للعلمانيين لينشروا أفكارهم - على الرغم من أنهم كذلك قد استخدموا الخِطاب الإسلامي استخدامًا كبيرًا، كما يتضح من أسماء هذه المجلات[٥٩].

ومن ثم، فمعَ حلول عام ١٩١٠م، تحولَ وضعُ الصحافة من قوة مدمرة للإسلام إلى أداة مفيدة للمسلمين، بل وسيلة لا غنى عنها. وبإيجاز، لعبت الصحافة دورًا مزدوجًا في التحديث العثماني: فقد كانت قوةً علمانيةً، كما كانت الجهة الميسرة لإعادة إنتاج الخطابات الإسلامية. هذا التأثير الغامض الذي تمارسه الصحافة على المجتمع - كما يتبين من اعتماد العلماء الغامض عليها - يعني ضمنًا الطابع المختلط لعملية العلمنة في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين في الشرق الأوسط، وهو ما يمكن رؤيته كذلك في خطابات كبار السياسيين والمفكرين خلال هذه الفترة.

النخبة والمثقفون والإسلام في الدولة:

تزداد ثقافة التسويغ الإسلامي كلما ترسخت علمنة مؤسسات الدولة. كما سنرى في الفصل

٥٩ يعني مصطلح (الاجتهاد) الابتكار الديني القائم على التأويلات الجديدة للمصادر الإسلامية، و(المنبر) هو المكان المرتفع الذي يعتليه الأئمة ليلقوا مواعظهم في المساجد، وعمود مصطفى كمال في (المنبر) كان عنوانه "خطبة" (خطبة الجمعة)، (انظر: تاوت أوغلو ١٩٨٨م).

السادس، أن المراجع الدينية والرمزية تكرر استخدامها مِنْ قِبَلِ القوميين الأتراك (العلمانيين) بين عامي ١٩٢٠م و١٩٢٣م أكثر من استخدامها في الفترات السابقة. ومع ذلك، فقد كان التسويغ الإسلامي للإصلاحات الحديثة ذا أهمية كبيرة منذ البداية. وكانت النصوص الأساسية لإصلاحات التنظيمات مملتئة - كما سبق القول - بالمراجع الإسلامية. كما لجأ رجال الدولة الذين كان لهم السبق في هذه الإصلاحات إلى التسويغ الديني كثيرًا، مثلما فعل فؤاد باشا ١٨١٥ : ١٨٦٩م، رئيس الوزراء وأحد (باشاوات التنظيمات) البارزين الذين دافعوا عن الاعتماد على المؤسسات الأوروبية، فقال: "نحن بحاجة إلى اعتماد تلك المؤسسات بسرعة، ولا غنى عنها لبقاء أية دولة في أوروبا اليوم، وذلك لحماية الإسلام" (مقتبس من أكارلي ١٩٧٨م، ص٧). ثم كرر صديقه (علي باشا ١٨١٥ : ١٨٧١م وعين كذلك رئيسًا للوزراء) الأمر نفسه: "إذا حدث شيء غير مرغوب فيه للدولة السامية، فسيترك ديننا وأمتنا وحيدين ودون حماية، وستكون وحدتنا في خطر" (المرجع السابق: ١٢). وغالبًا ما كانت ترتبط تلك التغييرات المتعلقة بالإصلاحات بمفاهيم من قبيل: "الحضارة والتقدم" و"العلوم والفنون/ الحرف اليدوية" و"القانون والنظام" و"الحرية والشورى"، مع الاعتقاد بأن معظمها مقتبس من الإسلام. (سيتينسايا ٢٠٠١م، ص٥٦ : ٧١).

كان السلطان عبد الحميد الثاني معروفًا بسياسته في التقارب الإسلامي في السياسة الدولية، وأكد فكرة الخلافة تأكيدًا كبيرًا أكثر من أسلافه (انظر: إيراسلان ١٩٩٥م، وسيتينسايا ١٩٩٩م؛ وانظر كذلك: الفصل الخامس). وكثيرًا ما كان يلجأ إلى الإسلام، بالإضافة إلى إنشاء مؤسسات حديثة مثل المواطنة، للحفاظ على وحدة الجماعات الدينية والعرقية المختلفة، ومنع تفكك بلاده. ومن العجيب أن خصومه، سواء من الشباب العثمانيين والشباب الأتراك، كانوا يستخدمون كذلك الخطاب الإسلامي على نطاق واسع لإضعاف سلطته وتسويغ معارضتهم لسلطان الخليفة (انظر: هانيجولا ١٩٨١م، ص١٢٩ : ١٥٨؛ ماردين ١٩٨٣م، ص٢٠٨، ١٩٩١م، ص١٢).

وهكذا، فبينما اتهم السلطان جمعية الاتحاد والترقي التي نظمت انتفاضةً في رسنة (في البلقان)، وشاركت فيها الميليشيا الصربية أيضًا قبل ثورة ١٩٠٨م، بأنها "تؤيد المسيحية وتناهض الإسلام"، كان مؤيدو جمعية الاتحاد والترقي يصفون السلطان بأنه عدو ديني، بالإضافة إلى أن هجمات السلطان ضد جمعية الاتحاد والترقي، وهي "جمعية إصلاحية مبشرة"، تضر الإسلام نفسه (كارا ٢٠٠١م، ص٣٨). وعلى نحو مشابه، عندما قوي نفوذ مدحت باشا ١٨٢٢ : ١٨٨٤م، الذي سجنه السلطان وسماه "الخائن"، كتب تعليقًا - على غرار

أعراف التفسير الحديثة - في الجزء الأول من القرآن (الفاتحة)، وقد نشر في وقت لاحق في مجلة (الحكمة) الموالية لجمعية الاتحاد والترقي (نشرت في مايو ١٩١٠م، بعد وفاته ونفي السلطان عبد الحميد).

ومن أمثلة الانتقادات التي واجهها مدحت باشا كذلك وضعه قوانين معادية للإسلام ومساعدة (الكفار) في دخول البرلمان، بالإضافة إلى أن الصحيفة نفسها قدمته واحدا من القادة الصوفيين للطريقة الخالدية (إحدى الطرق النقشبندية). وعلى نحو مماثل، عندما انتقد العلماء حكومة جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٩١٠م، ولاسيما مجلة الأصوليين (بيان الحق)، وذلك بسبب مطالبتهم الناس بأن يأخذوا المال الذي يدخرونه للحج، وعيد الأضحى، والزكاة، ويتبرعوا به لإنشاء المؤسسة البحرية، على أساس أن هذا الطلب كان ضد الشريعة، فأعلنت مجلة (الحكمة) أن هؤلاء النقاد كذابون ومنافقون، ضد "الشريعة النبيلة" (انظر المرجع نفسه: ٣٩). وأخيرًا، فقد صاغ المفكرون العلمانيون الذين تأثروا بنظريات داروين الاجتماعية أفكارهم في النواحي الإسلامية (مثل: تخلف العالم الإسلامي) في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (دوجان ٢٠٠٦م).

لذلك، فقد استخدم كل من القصر والمعارضة، وجمعية الاتحاد والترقي لاحقًا الاستراتيجية الخطابية نفسها ليضعوا خصومهم في مواجهة الإسلام، أو ليتحققوا أو يؤكد بعضهم مواقف بعض. وكانت جماعات المعارضة جميعها تطبق الاستراتيجية نفسها مرارًا وتكرارًا، ومنهم شخصيات مختلفة من الراديكاليين مثل درويش فاهديتي المعارض الرئيس لجمعية الاتحاد والترقي بعد عام ١٩٠٨م، والقائد المزعوم للثورة الفاشلة المضادة "باسم الشريعة الإسلامية" في ١٩٠٩م (حادث ٣١ مارس)، وهو الذي شكك في إخلاص قادة جمعية الاتحاد والترقي للإسلام (انظر: الفصل الرابع)، وأيضًا كمال أتاتورك الذي كان حينذاك ضابطًا في (جيش العمل)، وقمع الثورة المضادة بعنف، واتهم درويش خصومه السياسيين - وبعضهم من العلماء - بأنهم يؤذون الإسلام الحقيقي، وذلك بخلطه مع السياسة الفاسدة (انظر: الفصل السادس). وقد استخدم درويش فاهديتي هذه الاستراتيجية، كما فعل كل من السلطان عبد الحميد وجمعية الاتحاد والترقي من قبل، لإسكات المعارضة، وللحفاظ في الوقت نفسه على شرعية حكمه الأوتوقراطي.

وعلاوة على ذلك فقد حاول الجانبان - في العصر الحميدي - الحصول على دعم من العلماء، فمنح السلطان عبد الحميد بعض العلماء من الطبقة السفلى والصوفيين ألقابًا

ومناصب حكومية، وخاصة بعض شيوخ الطريقة النقشبندية، في حين حاول قمع الآخرين ونفيهم، ودعم العديد من كبار العلماء والمجموعات الصوفية (من كبار الطرق الصوفية الثلاثة الرئيسة: وهي الطريقة النقشبندية، والمولوية، والبكتاشية)؛ المعارضة بشكل متزايد، ثم دعموا جمعية الاتحاد والترقي عندما وصلت إلى السلطة، وكانت تتزامن مع الانخفاض التدريجي في قوتها السياسية والأيديولوجية (بين ٢٠٠٦م؛ كارا ٢٠٠٦م).

وأما المعارضة، فقد كان تحالفها مع حاملي المعرفة والتقاليد الإسلامية عبر الشبكات الشخصية والتنظيمية - بوصفه ممارسةً غير خطابية - استراتيجيةً حاسمةً أدت تدريجيًا إلى زيادة رأسمالها السياسي بشكل كبير. ونتيجةً لهذا التحالف بين العلماء والصوفيين، من ناحية، وحركة المعارضة، من ناحية أخرى، تتأكد حقيقة أن (الأسلمة) بوصفها حركةً سياسيةً - فكريةً في عصر المشروطية الثانية قد تأثرت كثيرًا بحركة الشباب العثمانيين في العصر الحميدي. فقد كان نامق كمال، وعلي سوافي - مثلًا - وهما من كبار حركة الشباب العثمانيين، يُعدّانِ من أسلاف الإسلاميين في حقبة ما بعد العصر الحميدي من قبل الإسلاميين أنفسهم، بالإضافة إلى كونهما رائدي القومية وحتى العلمانية في تركيا (كارا ٢٠٠١م، ص٢٤).

وبمثل ذلك، فقد حرصت جمعية الاتحاد والترقي على الحفاظ على الصلة الوثيقة مع بعض العلماء والمثقفين الإسلاميين الذين وَظّفوا بدورهم خبرتهم في خدمة الجمعية. ومن الأمثلة المعروفة على ذلك (الإعلان) الذي نَشرَهُ محمد صاحب أفندي في أغسطس عام ١٩٠٩م، والذي كان يهدف إلى إضفاء الشرعية على الدستور المعاد تأسيسه والامتيازات التي يمنحها لغير المسلمين بالإضافة إلى إدانة قادة حادث ٣١ مارس - ووصفهم بـ "هؤلاء الذين شنوا الحرب ضد الله ورسوله". أثار هذا الإعلان جدلًا كبيرًا في الصحافة الحرة الحديثة. ومن خلال توظيف الاستراتيجية الخِطابية المألوفة للاعتماد على النصوص المقدسة، أشاد شيخ الإسلام، الذي كان ممثلًا رسميًا للخليفة في الحكومة، بشكل خاص بجمعية الاتحاد والترقي، واصفًا إياها بـ (فرقة المجاهدين الناجية)، مما يُعَدُّ إشارةً مباشرةً إلى حديث مشهور، على الرغم من أن سياق الحديث كان رُوحيًا تمامًا. كما ذكر العديد من الآيات القرآنية وغيرها من الأحاديث - جميعها باللغة العربية - لتسويغ سياسات الجمعية بوجه عام والقمع العنيف الذي وقع في حادثة ٣١ مارس بوجه خاصٍ.

ولم تنحصر شرعية النظام الجديد وسياسات جمعية الاتحاد والترقي عبر الخطاب الإسلامي في المكتب الحكومي الديني لشيخ الإسلام فقط، بل نشرَ كثير من العلماء والمثقفين

(المدنيين) مقالات ومنشورات بالطريقة نفسها. حيث استشهدت صحيفة (التصوف) - على سبيل المثال - وهي مجلة إسلامية ذات توجه صوفي، بأحاديث عدة تنص على أن هناك "جماعةً مباركةً من داخل الأمة الإسلامية تحمي دينهم وتستعيده"، وادعت الصحيفة أن الأحاديث تشير إلى جمعية الاتحاد والترقي.

وعلى نحو مماثل، كتب عمر ضياء الدين أفندي وهو من العلماء البارزين المعادين لجمعية الاتحاد والترقي، (ونشر كذلك كتيبًا عن الخلافة – انظر: الفصل الرابع)، كُتيبًا مكونًا من ٩٥ صفحةً لإثبات أن "كل مادة وفقرة في الدستور تتوافق مع الشريعة"، واستشهد بالعديد من الآيات والأحاديث. وذكر دكتور حازك المفكر الموالي لجمعية الاتحاد والترقي في كتابه (الدين والحرية)، كثيرًا من الآيات والأحاديث، وتفسيرها – دون التفاتٍ إلى سياقها – والدعوة إلى تقييد سلطة السلطان على أساس السيادة الشعبية. وأخيرًا، استشهد المفكر إيثام نجاة بالآية: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [سورة النجم: الآية ٣٩]، حيث يدافع عن الأعمال الفردية والسياسات الاقتصادية الحرة، على الرغم من أن سياق الآية يتوجه بوضوح نحو الأفراد المسئولين عن أفعالهم في الحياة الآخرة بسبب الإرادة الحرة التي منحها الله للإنسان.

وكان السياق الاجتماعي لهذه التفسيرات واحدًا من السياسات الدستورية والاقتصادية الليبرالية التي نفذتها الحكومة التي تهيمن عليها جمعية الاتحاد والترقي، وخاصةً بين عامي ١٩٠٩م و١٩١٣م[٦٠]. ومن ثم توضح هذه الأمثلة أن الاستراتيجية الخطابية الشاملة المتعلقة باستخلاص المسوغاتِ من التقاليد الإسلامية – من خلال استراتيجية تفسير النصوص المقدسة بحرية – أسفرت عن نتيجة غير مقصودة في وضع الخطاب الإسلامي نفسه، جنبًا إلى جنب مع العلمنة السياسية للمؤسسات خلال الفترتين الدستورية الأولى والثانية (انظر كذلك: الفصل الرابع).

دعونا الآن نحلل بالتفصيل مثالًا آخر: المشروع الفكري السياسي لضياء كوك ألب حول (المنهج الاجتماعي للفقه الإسلامي)، حيث كان ذلك المشروع محاولةً كبرى لعلمنة النظرية السياسية والقانونية الإسلامية على أساس التوفيقِ بين الفقه الإسلامي وعلم الاجتماع التابع لدوركايم.

---

٦٠ الأمثلة مقتبسة من كتاب كارا ٢٠٠١م، ص٣٧ : ٤٥، وللنقاش حول كيفية استخدام الآيات القرآنية لشرح أحداث معينة ولشرعنة سياسات معينة في تلك الفترة؛ انظر: ميرت أوغلو ٢٠٠١م.

ضياء كوك ألب: الخطاب الإسلامي وعلم الاجتماع الحديث:

يعد تحليل أفكار ضياء كوك ألب ١٨٧٦: ١٩٢٤م - أحد أهم الشخصيات الفكرية خلال عملية عصر التحديث العثماني التركي - طريقًا مفيدًا لتحديد اتجاه توظيف الخطاب الإسلامي في المسار الغامض للعلمنة في الشرق الأوسط[٦١]. وكان لكوك ألب تأثير كبير على النخبة السياسية، فضلًا عن المثقفين، في جمهورية تركيا الحديثة، قبل فترة قصيرة من تأسيس الجمهورية الجديدة وبعدها. وقد تجسد كثير من أفكاره في السياسات التي اعتمدتها جمعية الاتحاد والترقي التي هيمنت على الدولة من ثورة ١٩٠٨م حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، وقبل حزب الشعب الجمهوري، الذي أسس الجمهورية الحديثة، وحكم البلاد في أول ٢٧ عامًا. وعلى الرغم من أن كوك ألب لَمْ يَتَوَلَّ منصبًا سياسيًا مرموقًا، فقد أثر على كبار السياسيين (والشباب) بوصفه مفكرًا مذهبيًا عامًا، وشكلت أفكاره الخلفية الرئيسة لبرامج جمعية الاتحاد والترقي وحزب الشعب الجمهوري، بالإضافة إلى إدراجها في دستور عام ١٩٢٤م (راجع بيركس ١٩٥٩م، ياجوجلو ١٩٩٢م، دافسون ١٩٩٨م، زورشر ٢٠٠٥م). وبدأ الاعتراف به تدريجيًا على أنه المنظر الأيديولوجي الرائد حينذاك، ولُقب بـ "أبو" القومية التركية الحديثة كما هو مذكور في كتابه (التتريك، والأسلمة، والتحديث) ١٩١٨م، وخاصةً في كتابه (مبادئ الأتراك) ١٩٦٨م [١٩٢٣م].

---

٦١ ولد ضياء كوك ألب في ديار بكير في جنوب شرق تركيا التي كانت مركزًا مدنيًا عالميًا ذا نفوذ عربي فارسي، وكردي تركي في منتصف القرن التاسع عشر كذلك، وكان والده محررًا بجريدة حكومية، وعلى الرغم من أنه ذو أصل كردي فإنه أصبح - مما يثير العجب - واحدًا من المذهبيين البارزين في القومية التركية، وغدا إصداره مبادئ التتريك ملخصًا رئيسًا لتلك الأيديولوجية، وعندما بلغ عشرين سنةً هاجر إلى إسطنبول حيث التحق بكلية الطب البيطري، ولكنه شارك كذلك في الجمعية الثورية السرية التي ستصبح فيما بعد حزب الاتحاد والترقي؛ مما أدى إلى سجنه لمدة سنة ونفيه بعد ذلك إلى ديار بكير سنة ١٨٩٩م، وبعد ثورة سنة ١٩٠٨م عمل في البداية مندوبًا لحزب الاتحاد والترقي في ديار بكير، ثم انتُخِبَ رئيسًا لقسم الدعاية في اللجنة المركزية التابعة لحزب الاتحاد والترقي في سالونيك. وفي سنة ١٩١٠م بدأ تدريس علم الاجتماع في تلك المدينة، وبعد خمس سنوات أسس أول قسم لعلم الاجتماع في جامعة إسطنبول (دار الفنون)، وفي أعقاب الحرب العالمية الأولى نفي إلى مالطة مع زعماء حزب الاتحاد والترقي الآخرين حتى سنة ١٩٢١م، وبعدها عاد إلى ديار بكير وساند حركة القومية التركية التي كان يتزعمها مصطفى كمال، وهنا نشر مقالاته حول علم الاجتماع والقومية التركية والخلافة في (دوريته الصغيرة)، وبعد مرور عام عُيِّنَ رئيسًا لقسم الإصدارات والترجمات الثقافية التابع لوزارة التربية والتعليم بإسطنبول، وكانت أفكاره توليفًا من الفقه الإسلامي والقومية التركية وعلم الاجتماع الدوركايمي؛ إذ كان يؤمن بأن الأمة التركية تنتمي إلى الأمة الإسلامية والحضارة الأوروبية في آن واحد، وفي سنة ١٩٢٤م انتُخِبَ نائبًا عن دياربكير، ولكنه تُوفِّيَ في سن الثامنة والأربعين (لترجمة حياة كوك ألب وأفكاره الرئيسة انظر: - من بين آخرين - هايد ١٩٥٠م، وبركس ١٩٥٩م، وبارلا ١٩٨٥م، و ديفيسن ١٩٩٨م، وزورتشر ٢٠٠٥م).

ويُعدُّ كوك ألب مؤسس علم الاجتماع في تركيا، فقد فلم يتبع دوركايم في محتوى أفكاره وتوجيهها فقط، وإنما اتبعه كذلك في تأسيس علم الاجتماع بوصفه نظامًا عامًا، كما ترجم أعمال دوركايم الرئيسة إلى اللغة التركية العثمانية. وكان اهتمامه بعلم اجتماع دوركايم والفلسفة الوضعية التي أسسها أوغست كونت يتماشى مع الأيديولوجية التي تتبعها حكومة الاتحاد والترقي (قباقجي ٢٠٠٦م) التي وجدت أن علم الاجتماع – وخاصةً الدراسات الإثنوغرافية – مفيد في (إنقاذ) الدولة وتحديث المجتمع[٦٢]. وهكذا أكد كوك ألب أهمية علم الاجتماع في تغيير المجتمع العثماني، وعدّه أمرًا لا غنى عنه لمشروعه الفكري السياسي القائم على القومية التركية، والمتوافق كذلك مع السياسة الثقافية التركية لجمعية الاتحاد والترقي، ثم مع القومية الكمالية (هايد ١٩٥٠م)[٦٣].

ويصف أحد كُتّاب سيرة كوك ألب بأنه "المفكر المنهجي الوحيد الذي أنتجته تركيا في القرن العشرين" (بارلا ١٩٨٥م، ص١)، وعلى الرغم من أن هذا الادعاء غير صحيح، فإن كوك ألب واحد من أهم الشخصيات بسبب إسهاماته الفكرية البحتة. ولد في ديار بكر، وهي مركز حضري عالمي اجتمعتْ فيها تأثيرات ثقافية عربية وفارسية وتركية خلال القرن التاسع عشر، نشأ في بيئة فكرية غنية؛ حيث كان هناك نقاش حي بين المفكرين العثمانيين المتأخرين الذين ركزوا على مشكلة الصراع بين الإسلام والحضارة الغربية الحديثة. وكان في ذلك الوقت ثلاثة اتجاهات رئيسة: الإسلاميون وهم الذين يجادلون للسعي نحو توافق الحداثة مع مبادئ الإسلام، والحفاظ على القيم الأصولية؛ والعلمانيون أو الغربيون: أولئك الذين دَعَوْا إلى التغريب الكامل ورفض النظام الأصولي، والتتريك أو الطورانية: أولئك الذين يتوقون إلى المثل الأعلى العاطفي للوحدة العِرقية للأتراك ويحذرون من العودة إلى عصر ما قبل الإسلام (آقجورا ١٩٧٦م/١٩٠٤م). وقد كانت مشكلة المواءمة بين الحداثة والإسلام هي الشغل

---

٦٢ إن مذهب التشارك الذي استعاره كوك ألب من دوركايم مرة ثانية لم يكن ذا تأثير على حزب الاتحاد والترقي فحسب، بل تبناه النظام الكمالي بعد سنة ١٩٢٣م سياسةً اجتماعيةً رسميةً (انظر: بارلا ١٩٨٥م)، وعلى الرغم من أن تلك الأيديولوجية التشاركية لم تعد قوية كما كانت فإنها لا تزال موجودة في الدستور التركي، وتنعكس في تنظيم قوانين الدولة اليوم.

٦٣ لقد ظهرت نتيجة مثيرة للاهتمام على إثر التداخل بين أفكار كوك ألب وأفكار حزب الاتحاد والترقي وجدول الأعمال الثقافي السياسي الخاص بالكماليين، وهي تطوير الدراسات الكردية بوصفها دراسةً علميةً للأكراد الذين يعيشون في الإمبراطورية العثمانية، وقد تأسست تلك الدراسة كذلك على يد كوك ألب نفسه، وتلقت الدعم المالي والقانوني من حكومات حزب الاتحاد والترقي، وقد كتب كذلك كتابًا في هذا المجال بعنوان **التحليلات الاجتماعية الخاصة بالقبائل الكردية** ١٩٩٢م، وقد كتبه في البداية في سنة ١٩٢٢م، ليكون تقريرًا للحكومة القومية في أنقرة، ولمناقشة أصول الدراسات الكردية في تركيا، انظر: دوندار، ٢٠٠٦م.

الشاغل لدى كوك ألب. وفي البداية، لم ينضم إلى أي من التيارات المذكورة آنفًا، ولكنه تبع مسارًا وسطًا، وكان متأثرًا بجميع المذاهب الثلاثة ويؤثر فيهم كذلك (كوك ألب ١٩١٨م، وانظر كذلك: دافيسون ٢٠٠٦م). ومع ذلك، فقد اختار في وقت لاحق (الطورانية) حتى أصبح القائد الفكري لتلك الأيديولوجية (كوك ألب ١٩٦٨م/ ١٩٢٣م).

وكان الهدف الرئيس لكوك ألب هو المواءمة بين الإسلام والقومية التركية من ناحية والحداثة الغربية من جهة أخرى. وهذا ما عبر عنه في شعاره الشهير: "التتريك، والأسلمة، والتحديث"، وهو كذلك عنوان عمله الرئيس (كوك ألب ١٩١٨م)، وقد استعار هذه الفكرة من الدكتورِ حسين زاده علي (١٨٦٤ : ١٩٤٢م)، ويوسف أكشورا (١٨٧٦ : ١٩٣٥م)، وهما من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي ومن مؤسسي القومية التركية[٦٤]. هذا النموذج التطوري والاستيعابي يزعم أنه لا بد من أن يُدْمَجَ الدين والنظام العثماني السابق في الهوية التركية الحديثة. وقد شكلت فكرة الدمج هذه خلفية كوك ألب التي تُميِّز بشكل حاسم بين الثقافة والحضارة، والتي اقتبسها من الفلسفة الألمانية، وخاصةً من الكاتب الألماني هردر. وقال إنه يمكن إيجاد حل قابل للتطبيق لأزمة تركيا المتعلقة بدمج ثقافتها، والتي ستكون خليطًا من الإسلام والقومية التركية، للوصول للحضارة العالمية التي تمثلها أوروبا الحديثة. ومن هنا تأتي الحجة الرئيسة في عمله الانتقائي: أن الإسلام الذي يشكل أساس الثقافة التركية، يمكن تعديله ليتوافق مع مقتضيات الحضارة الحديثة. وهنا، كان افتراضه الأساسي هو أن الإسلام والحداثة (العلمانية) يمكن أن يتوافق أولُهما معَ ثانيتهما[٦٥].

---

٦٤ كان مؤسسو القومية التركية الآخرون – ومنهم: أحمد أغا أوغلو، وإسماعيل جاسبرالي، ومحمد أمين – جميعهم من المهاجرين الروس (وهناك شخص مهم آخر وهو **مويز كوهين** [تكين آلب]، وكان يهوديًا من سالونيك)، وفرارًا من اضطهاد الحكومة الروسية جاء هؤلاء المفكرون – الذين ينحدرون من أصل تركي – إلى إسطنبول وأسسوا (جمعية الوطن التركية) في سنة ١٩١١م، ونشروا دوريتهم (الوطن التركي) التي أذاعت الدعاية دعمًا لتوحيد كل الأتراك (الطورانية) في قيادة الإمبراطورية العثمانية، وقد عدوا ذلك خيارًا وحيدًا لتحرير الأتراك الذين يعيشون تحت الحكم الروسي، وقد أثروا كذلك على قيادة حزب الاتحاد والترقي (أنور باشا وطلعت باشا وجمال باشا)، ولكن لم يستطيعوا أن يحملوهم على تبني القومية التركية سياسةً رسميةً للإمبراطورية (كوشنر ١٩٧٧م، كيالي ١٩٩٧م) وقد تأثر كوك ألب بهم إلى حد كبير ولاسيما حسين زاد وأكجورا (١٩٧٦م[١٩٠٤]) اللذَيْنِ كانا يؤيدان دمج الإسلام مع القومية و(الأوروبية)، وقد كانوا كذلك مؤثرين في النظام الكمالي لما بعد سنة ١٩٢٣م، الذي أكد أن الأصداء القومية لأفكارهم (انظر: ألكن ١٩٩٤م [١٩٦٦]، وأراي ١٩٩٢م، وهاني أوغلو ١٩٩٧م،، وزورتشر ٢٠٠٥م، ولترجمات حياة بعضهم انظر: شيسلر ٢٠٠٣م، وجورجون ١٩٨٠م) حتى يومنا هذا تعد هذه الشخصيات آباءً مؤسسين للقومية التركية وأبطالًا حقيقيين في الدوائر القومية في تركيا.

٦٥ لنقاش عام (وحاد نوعًا ما) حول رأي كوك ألب بشأن الدين؛ انظر: هايد (١٩٥٠م، ص٨٢ : ١٠٣)، وبيركس (١٩٥٤م، ص٣٨٠ : ٣٨٥)، ودود (١٩٧٩م، ص٨٣ : ٨٥)، وبارلا (١٩٨٥م، ص٣٨ : ٤١)، وأراي

ويمكن دراسة محاولة كوك ألب لتجاوز الصراع بين المقدس والمحرم من خلال التركيز على وجهات نظره بشأن قضيتين مهمتين؛ وهما الجدل حول القواعد الاجتماعية للشريعة الإسلامية، والخلافة. تلك هي المجالات الرئيسة الإشكالية التي حاول فيها كوك ألب حل مشكلة ملاءمة المجتمع التركي، القائم على التقاليد الإسلامية، مع الغرب الحديث. وكان تطور وجهات نظره حول هذه القضايا يتبع مسار العلمنة الاجتماعية والسياسية في تركيا. وفيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والدولة، فقد ركز على القضية الأولى بين عامي ١٩١٤م و١٩١٧م، ثم تحول إلى قضية الخلافة مع فصل الملكية عن الخلافة في عام ١٩٢٢م (سيناقش ذلك في الفصل السادس). وكان تأكيده التوافق بين الإسلام والحداثة له وظيفة خطابية مهمة: وهي تسويغ مشروعه الراديكالي لعلمنة الشريعة الإسلامية.

المنهجية الاجتماعية للفقه:

قدم كوك ألب وجهات نظره حول الفقه الإسلامي في سلسلة من المقالات تحت عنوان (المنهجية الاجتماعية للفقه)، وقد نشرت في (مجلة الإسلام)، وهي مجلة نصف شهرية أسسها في عام ١٩١٤م، وصدرت حتى أواخر عام ١٩١٨م. وكانت المجلة تحت رعاية جمعية الاتحاد والترقي، كما كانت الوسيلة الرئيسة التي تنشر من خلالها أفكار كوك ألب، فضلًا عن الجمعية (بيركس ١٩٥٩م، ص٣١٨). وعلاوةً على ذلك، فقد نشر بعض المقالات غير الموقعة؛ ربما بالتعاون مع حليم ثابت، محرر المجلة، الذي كتب كذلك عدة مقالات تشرح كتابات كوك ألب عن الدين، وهي أكثر وضوحًا وأكثر تطورًا من أفكار كوك ألب (انظر: ثابت ١٩١٤ أ، ١٩١٤ ب).

وكانت مناقشة كوك ألب للقانون الإسلامي تهدف إلى عَلمنتِه، كما سيتضح أدناه. ففي بداية المقال (١٩١٤ أ) كان يُفرق بين قاعدتي الشريعة الإسلامية (الوحي والمجتمع)؛ يحدد "الدين" الخير والشر باستخدام معيارين: الأول هو النص، والثاني هو العرف، فالنص يتمثل في كتاب الله (القرآن) وسنة النبي ﷺ، أما العُرف فهو ضمير المجتمع المتمثل في السلوك الفعلي وحياة المجتمع، وفقًا للفقه الإسلامي، وقد يأخذ العُرف مكانة النص في حالة الضرورة... لذلك، يستند الفقه الإسلامي إلى الوحي من ناحية، وإلى المجتمع من ناحية أخرى. وبعبارة أخرى: تُعَدُّ الشريعة الإسلامية إلهيةً واجتماعية في الوقت ذاته... ومن ناحية

(١٩٩٢م، ص٩١: ٩٧)، ولنقاش أكثر تفصيلًا؛ انظر: دافيسون (١٩٩٨م، ص١١٠: ١٣٣).

أخرى، تخضع المبادئ الاجتماعية للفقه للتحولات التي تحدث في أشكال المجتمع وهياكله، ومن ثم تخضع للتغييرات حسب المجتمع (ص ١٩٤-١٩٥).

وهنا استخدم كوك ألب استراتيجيةً خِطابيةً حاسمةً وضعت بدورها الأساس لكل مشروعه المتعلق بتحويل قواعد الفقه الإسلامي: أي رفع مكانة الأساس الاجتماعي أو العرف وجعله مساويًا للوحي أو النص. ثم استخدم عددًا من التقنيات الخِطابية لإدخال عناصر علمانية في أسس الفقه الإسلامي. وإحدى التقنيات التي استخدمها كانت تعني تحديد مصادر الفقه على أنها شريعة أصولية (نقلية) وشريعة اجتماعية (ص١٩٦)، وكانت فكرةً جديدةً تنطوي على تأريخ الدين – وهي استراتيجية خِطابية رئيسة يستخدمها العلمانيون كثيرًا. وقد حافظ كوك ألب بذلك على أهمية التغيير الاجتماعي من حيث تأثيره على الممارسات الدينية وفهم النصوص المقدسة. ومع ذلك، فقد سَوَّغَ هذا القول (العلماني) بطريقة دينية بحجة أن التغيير الاجتماعي والتطور كان مظهرًا من مظاهر "إرادة الله" (المرجع نفسه).

ويقدم كوك ألب في مقالته التالية (١٩١٤ أ) التميز العلماني نفسه، ويضيف تقنيةً أخرى، معللًا ذلك بأن قواعد الشريعة المتعلقة بالمسائل الدنيوية يجب أن تستمد من الظروف الاجتماعية والتاريخية القائمة، ويجب أن تكون مجرد اقتباس من العرف، ومن العجيب أن يعتمد كوك ألب على تفسير غير معتاد لآية قرآنية تقارن بشكل رمزي الإسلام بـ (شجرة الفردوس)[٦٦]، وهو أسلوب خِطابي يوضح طبيعة تدخله الاستراتيجي (وغيره من العلمانيين) في اللاهوت الإسلامي الأصولي؛ أي ما أسميه "الهندسة العقائدية" الخاصة بهم: "نعم، الشريعة الإسلامية هي شجرة طوبى، التي فروعها في السماء، ولكن سبب وجود هذه الشجرة هو العيش في بيئة أرضية وجوية، وللحصول على هوائها وحرارتها وضوئها من الأعراف الاجتماعية لتلبية الاحتياجات المدنية... ومن الواضح، إذن، أنه يجب أن يكون هناك أساسيات اجتماعية، وكذلك أساسيات عقائدية/ نصية من الفقه الإسلامي... ومن ثم، أليس من الممكن أن نقول إن النص المرتبط بالشئون الدنيوية والحياة الاجتماعية هو نوع مأخوذ من العرف؟ فعندما نقبل الحتمية الاجتماعية وتوحيد الظواهر الاجتماعية تعبيرًا عن طريق الله، يصبح طبيعيًا أن نعد هذه السنة الإلهية أساسًا للنص المتعلق بالحياة الاجتماعية" (١٩١٤ ب، ١٩٨-١٩٩).

٦٦ ثمة آيتان قرآنيتان في سورة إبراهيم، وهما: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ * تُؤْتِي أُكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [سورة إبراهيم: الآية: ٢٤، ٢٥].

وتنطوي هذه الحجج - بوصفها أساليب خطابية - على خطوتين مهمتين لعلمنة القانون:

أولًا: لا يفرق بين النص والعرف تفريقًا تامًا، وإنما تكون هناك أولوية لا جدال عليها - وفي الفهم الأصولي/ السائد للفقه كذلك - للنص (القرآن والأحاديث) أكثر من الأعراف، وقلما يقارن العرف بالنص (إسماعيل حقي ١٩١٤ أ، زيدان ١٩٩٠م). ويُعَدّ العرف واحدًا من المصادر الثانوية العديدة للفقه، في حين أن كوك ألب اعتمد في خطابه على تجاهل التصنيف العام لمصادر الشريعة، وأعطى التمييز الجديد دورًا أساسيًا. ومع هذا التدخل الإضافي؛ قلب الترتيب الهرمي التقليدي بين مصدري القانون رأسًا على عقب، لكنهما لا يزالان يُسوِّغان بالرجوع إلى القرآن نفسه.

وربما كانت هذه الاستراتيجية بوجه عام حلًا وجده أحد المفكرين تحت تأثير وتيرة التغير الاجتماعي السريع، مما خلق حاجةً لإجراء تعديلات في مواجهة التطورات الجديدة. ووضح كوك ألب (العضو القيادي في المعسكر العلماني) حقيقةَ أن العلاقة بين الإسلام والحداثة هي نوع من التوفيق لا المواجهة، ولكن استراتيجيته الأساسية استندت - خِلافًا للإسلاميين - إلى تكييف الإسلام مع الظروف الاجتماعية (الحديثة) عن طريق إصلاحه من خلال استخدام الخطاب الإسلامي بشكل فعال. وعندما أصبح الفهم الأصولي للفقه الإسلامي الذي تُستمَدُّ منه المعايير الأساسية للشريعة من النصوص بدلًا من الممارسات الاجتماعية، عائقًا في طريقة تكييف الدين مع الظروف الاجتماعية الجديدة، لجأ حينها إلى إبراز الجزء غير المهم نسبيًا من الشريعة، والعرف. ومع ذلك، نلاحظ أن المصطلح التجريدي (العُرف) الذي استخدمه في "الأغراض العلمانية" لا يزال مشتقًا من مجموعة مصطلحات الشريعة. وعلاوةً على ذلك، تم هذا التدخل غير العادي - بوصفه "ابتكارًا من العرف" - كما لاحظنا من قبلُ، وذلك مع الإشارة إلى القرآن نفسه.

وتضمنت الاستراتيجية الخِطابية التي استخدمها هنا ثلاث تقنيات مختلفة:

أولًا: كانت استعارة شجرة طوبى إشارةً مباشرةً إلى آية قرآنية تصف الإسلام بوصفه دينًا ذا أبعاد دنيوية وسماوية على حد سواء، ويخالف ذلك التفسير العلماني لكوك ألب.

ثانيًا: فسر البعد الدنيوي للإسلام، على أنه يتعارض مرةً أخرى مع الفهم الأصولي، وذلك ليقلل مساحة النصوص المبهمة لصالح السياق الاجتماعي التاريخي؛ لأنه اتخذ موقفًا محايدًا في بداية الأمر، ثم عكس أولوية النص على العرف، وحافظ على ذلك، بأنْ عَدَّ

"النص المتعلق بالشئون الدنيوية والحياة الاجتماعية يجب أن يكون مأخوذًا من العُرف".

وأخيرًا : زعم كوك ألب أن هذا التحول في فهم الفقه كان ضروريًا لأن تغيير الحقائق الاجتماعية يتطلب ذلك، ومن ثم فإنه يساعد القانون الإسلامي على التكيف بشكل أفضل مع الظروف الجديدة (١٩١٤ ب: ١٩٦)، وأن علم الاجتماع يمكن أن يساعد الفقه في هذا الصدد (١٩١٤ ب، ص١٩٩).

وإلى جانب التوصيات السياسية العلمانية التي قدمها كوك ألب، ونفذتها حكومة جمعية الاتحاد والترقي (مثل: إدخال التعليم الديني، والأديرة والمساكن الصوفية، والمحاكم الدينية الخاضعة لسيطرة الدولة، وفتح محكمة استئناف علمانية في عام ١٩١٣م)، فإن النتائج العملية لمنهجية كوك ألب الاجتماعية للفقه، تستند إلى تفسير اجتماعي للقانون الإسلامي، ويشير كذلك إلى أن خطابه حول القواعد الاجتماعية للشريعة الإسلامية كان ذا طبيعة مفيدة، وكان يقدم بشكل واع بوصفه جزءًا من الهندسة العقائدية؛ وذلك من أجل تكييف الدين مع الحداثة من خلال العلمنة دون التخلص منه تمامًا (انظر كذلك: الفصل السادس).

وكان السياق الاجتماعي لهذه النصوص أحد موضوعات النقاشات الفكرية الحادة حول العلاقة بين الإسلام والحداثة، والنضال السياسي حول مستقبل الدولة العثمانية. وكانت العلاقة بين الدين والمجتمع موضوعًا محتدم النقاش بين المفكرين العثمانيين بعد ثورة ١٩٠٨م. وانتُقِدَتْ أفكار كوك ألب باستفاضة فيما يتعلق بالفقه والعلاقة بين النص والعُرف من قِبَلِ المفكرين الحداثيين والأصوليين، وبخاصة من وجهة نظر العلوم الإسلامية الأصولية (انظر: إسماعيل حقي ١٩١٤ أ، ١٩١٤ ب؛ سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠]). وعلى الرغم من أن تلك الانتقادات كانت ضعيفةً فكريًا، فقد كانت أفكار كوك ألب جزءًا من مشروع سياسي، وفكري أيضًا، وفي نهاية المطاف غلب منتقديه بمساعدة الحكومة والفاعلين السياسيين في ذلك الوقت (انظر كذلك: إرديم ٢٠٠٣م، الفصل الثاني). وكانت سياسة التدخل التي تتبعها جمعية الاتحاد والترقي تُسوَّغُ رغم أنها كانت تعد محاولةً لتنشيط الإسلام ووسيلةً لاستبدال الدين الحقيقي بالخرافات.

من ناحية أخرى، نجد هنا ما سماه فوكو "علاقة الحضور" (فوكو ١٩٧٢م)، من حيث الخواص الرسمية للخِطاب بين النصين اللذيْنِ نُوقِشا من قبلُ؛ فقد طُرِحَتْ أفكار كانت مطروحةً من قبل وطُوِّرَتْ في هذا الخِطاب الأخير. وعلاوةً على ذلك، فقد تضمنت استراتيجيته إعادة بناء الفقه الإسلامي بوصفه موضوعًا للمعرفة في هذه النصوص من خلال الأساليب الآتية: إعادة

تصنيف الشريعة، وإعادة تقويم عناصرها (النص والعرف)، وإضافة معان جديدة مرتبطة بها (مثال: تحولت "الشئون الدنيوية" إلى "السنة الإلهية" [طريق الله])، وفي النهاية، كان التسلسل الهرمي بين الاثنين مضطربًا أولًا، ثم أعيد تأسيسه في ضوء جديد، بوضع العرف في منزلة أعلى من النص. وبعبارة أخرى، اضطربَ كوك ألب في التوزيع الهرمي للمفاهيم الأصولية عن طريق تغيير الوظائف النسبية لمواضيع خطاباته (النصوص المقدسة والأعراف)[٦٧].

وثمة أسلوب آخر استخدمه كوك ألب هو تقديم مفهوم جديد، وهو مفهوم (المنهج الاجتماعي للفقه الإسلامي)، وقد ساعده ذلك المفهوم في علمنة جوهر الشريعة الإسلامية بتحويل أساسياتها إلى أساس اجتماعي. وعلاوةً على ذلك، فقد أنشأ المؤلف - بالإضافة إلى استراتيجيته الشاملة - موضوعًا وظيفيًا جديدًا في النصوص لنفسه وللآخرين (العلماء) من خلال الادعاء بأن علماء الاجتماع وحدهم يجب أن يهتموا بجوانب الشريعة المتصلة بهذا العالم، ويجب أن تقتصر سلطة العلماء الأصوليين على الأمور الدنيوية الأخرى (١٩١٤ ب، ص١٩٩). وأخيرًا، نرى أسلوبًا مألوفًا يتضمن الدمج في خطابه (الإسلامي) لخِطاب آخر مكمل: وهو (مقتضيات الحياة). وكتب المؤلف في نهاية المقالة الأولى أن: "الأساسيات الاجتماعية للفقه يجب أن تتكيف مع احتياجات الحياة" (١٩١٤م، ص١٩٦).

وهكذا، فإن المشروع الخاص بكوك ألب (المنهجية الاجتماعية للفقه) بوصفه استراتيجيةً خطابيةً يشير إلى استراتيجية سياسية عامة: وهي أن تكيف الإسلام مع الحداثة يكون من خلال إصلاح مبادئه ومؤسساته. وكان الافتراض الضمني الوارد في اقتراحه الذي استند إلى نسخته من النظرية الاجتماعية لدوركايم، هو أن الدين يجب أن يُوظَّفَ للحفاظ على النظام الاجتماعي بوصفه ببساطة واحدًا من المؤسسات التي تشكل المجتمع، وليس إطارًا مرجعيًا أساسيًا. وقد استند هذا النوع من الهندسة العقائدية (أي استراتيجية التكيف) إلى نظرة وظيفية للدين في المجتمع، ونظرة تطورية إلى التاريخ، حيث كان يفترض أن يتطور الدين، جنبًا إلى جنب مع (الأجزاء) المؤسسية الأخرى في المجتمع، ويتأقلم مع الظروف التاريخية الجديدة للإسهام في التماسك الاجتماعي وتحسين أداء المجتمع، الذي كان يُفترَضُ أن يكون ميثاقًا

---

٦٧ كان تشويش التسلسلات المعرفية والقانونية التقليدية استراتيجية خطابية طبقها الإسلاميون والعلمانيون الحداثيون في قضية الخلافة، وقد أضعفت منزلة تلك المؤسسة في النظرية السياسية الإسلامية تدريجيًا باستخدام أساليب خطابية مماثلة (انظر: الفصلين الخامس والسابع).

كاملًا (انظر: دوركايم ١٩١٥م، ١٩٤٧م، بارسونز ١٩٥١م)[٦٨].

ويُشارُ إلى هذه (العوامل الأساسية) باستراتيجية أخرى استخدمها كوك ألب ووصف فيها المجتمعات (البُدائية)، و(الدستورية)، وقارنها من حيث وضع الدين في كل من هذه التشكيلات الاجتماعية. وقال إن الدين يُوظَّفُ في المجتمعات البُدائية مصدرًا للسياسة والثقافة في حين أنه كان يقتصر في التكوينات الاجتماعية الدستورية على المجال الروحي، وَلَمْ "يمتد إلى تلك المؤسسات ذات الطابَع الدنيوي والعلماني". وأضاف: "من أعظم مهام الدين في المجتمع الدستوري هو ترك المؤسسات الأخرى حرةً داخل مجالاتها الخاصة" (ص١٨٥ - ١٨٦)[٦٩].

٦٨ دخل علم الاجتماع الإمبراطورية العثمانية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتطور بديلًا عن الفقه الإسلامي وأصبح جزءًا من المنهج المدرسي في سنة ١٩١٤م في جامعة إسطنبول على الرغم من أنه قد دُرِسَ قبل ذلك في بعض المدارس الثانوية ذات الطابع الغربي، وقد تأسس أول معهد لعلم الاجتماع في سنة ١٩١٥م، وبدأ نشر الدورية الاجتماعية الأولى في سنة ١٩١٧م، وهناك دوريات أخرى شبه أكاديمية مثل دورية عبد الله جودت (المفكر الاشتراكي الأول في تركيا) "اجتهاد" نشرت كذلك مقالات اجتماعية علمية في عصر المشروطية الثاني وبدءًا من تلك الفترة تأثر تطور علم الاجتماع على مدى العقود التالية إلى حد كبير بالفلسفة الوضعية الفرنسية في القرن التاسع عشر، ولاسيما لي بون، وكونت، ودوركايم كما في حالة **كوك ألب** وآخرين أمثال: **أحمد رضا**، و **محمد عزت**، و م. **على شوقي**، وآيى. **حقي بالتاشي أوغلو** (انظر: أولكن ١٩٩٤م [١٩٦٦]، كاجماز أوغلو ٢٠٠١م، زورتشر ٢٠٠٥م)، وفي خطاب إلى مصطفى رشيد باشا - الذي كان أولًا سفيرًا في باريس ثم رئيسًا للوزراء في عصر التنظيمات - أعرب كونت نفسه عن دعمه وقدم اقتراحات لجهود التحديث التي يقوم بها العثمانيون الشبان [أورتالي ١٩٨٥م]، وقد اتبع الأمير صباح الدين - وهو الاسم الثاني الأكثر أهميةً في المرحلة الأولى من تطوير علم الاجتماع في المجتمع العثماني - مذهب لي بلاي، وكانت والدة صباح الدين من أعضاء الأسرة المالكة - فكان صباح الدين أحد الأتراك الشبان المعارضين للملكية الحميدية، وكان كذلك مؤسسًا لحزب الحرية والتحالف الليبرالي الذي مثل جماعة المعارضة الرئيسة لحزب الاتحاد والترقي الذي ارتبط به كوك ألب ارتباطًا وثيقًا، انظر: **أكشن** ١٩٨٧م، ص٤٣ : ٥٣، وسوف يستبدل أثر علم الاجتماع الخاص باللاجئين من اليهود الألمان في الثلاثينيات والأربعينيات بعلم الاجتماع الفرنسي فيما بعد، ثم يستبدل به العرف الأنجلو أمريكي في الخمسينيات حتى يومنا هذا، وقد اتبع مسار التطور هذا بل كان إلى حد ما انعكاسًا لتطور علاقات تركيا السياسية بهذه الدول، باستثناء سيطرة ألمانيا بوصفها الحليف الرئيس للإمبراطورية العثمانية إبان الحرب العالمية الأولى، وللحصول على مجموعة من المقالات عن تطور علم الاجتماع في تركيا ومظاهره الأخرى انظر: تاليد؛ المجلد السادس، رقم ١١ (٢٠٠٨م)، عدد خاص عن تاريخ علم الاجتماع التركي.

٦٩ هنا بدا كوك ألب كأنما يستشهد بما ورد في إصداري دوركايم؛ الصور الأولى للحيلة الدينية وتقسيم العمل في المجتمع:

في المجتمعات البُدائية تؤدي القوانين الدينية وظائف القانونين الآخرين [السياسة والثقافة]؛ لأن تلك المجتمعات ليس لديها أدوات سياسية أو اجتماعية، وبناءً على ذلك فإن كل القوانين في المجتمعات البُدائية تنبع بالضرورة من الدين وقد حظيت بتلك القوة والقيمة من مصدر التقديس هذا... وهذه السلطة [في العالم الحديث] لا ضرر من ورائها عندما تمتد إلى القوانين الدنيوية أو العلمانية ولاسيما القوانين المادية؛ لأنها تمنع هذه القوانين من التكيف مع متطلبات الحياة، ولهذا السبب فإن هيمنة العادات الدينية على كل القوانين ليست أمرًا مرغوبًا فيه بالنسبة للمجتمعات الدستورية.

وقد اقتضت هذه الاستراتيجية الخطابية بناء الدين بطريقتين مختلفتين في نوعين من المجتمع: فلقد لعب الدين دورًا أساسيًا في المجتمع البُدائي، في حين احتل مكانًا قليل الأهمية جدًا في المجتمع الدستوري، ولا يتضح تأثير علم الاجتماع الدوركايمي في النص مع تصنيف المجتمعات إلى بُدائية ودستورية بوصفه تقنيةً خِطابيةً فقط، بل يتضح كذلك مع آلية فهم مكانة الدين في هذه المجتمعات، بالإضافة إلى المذهب الوظيفي للنص بأكمله. وتعتمد التقنية الكامنة في الخطاب على مقتضيات الحياة الحديثة التي ذُكِرَتْ صراحةً في النص التكيف مع مقتضيات الحياة. ووفقًا لهذا الخطاب ومع حُججه السابقة، فقد أوضح كوك ألب أن نطاق الدين كان محدودًا في المجتمع الدستوري الحديث: بالإضافة إلى كونهِ واحدًا من مؤسسات عديدة في المجتمع، فهو يعيش جنبًا إلى جنب معها، دون التعدي على مجالاتها. غير أن ما تبقى ضمنًا هي النتيجة غير المعلنة لهذا التغيير في وضع الدين: ألا وهي العلمنة.

ومن ناحية أخرى، – وبغض النظر عن مدى سهولة الحفاظ على هذه الفكرة نظريًا – فقد أصبح من الصعب تسويغها عند مواجهة الواقع الحي. وهكذا، حاول كوك ألب التوفيق بين النظرية والواقع، أي عدم وجود فكرة العلمانية في المجتمعاتِ الإسلامية. وعند مواجهة مشكلة بقاء الانقسامِ بين المقدس والحرام، لجأ كوك ألب إلى أسلوب آخر، مشيرًا (في حاشية) إلى عدم وجود كلمة في المصطلح الإسلامي لمفهوم (المحَرَّم) تناقض معنى (المقدَّس)، وسعى

لا تزال العادات الدينية موجودةً في المجتمعات الدستورية، ولكنها تشمل تلك المثل والعواطف التي يجب أن تظل رُوحيةً ومقدسةً، ولا تمتد إلى القوانين ذات الطابع الدنيوي أوالعلماني (...)، ولعل إحدى مهام الدين العظمى في المجتمع الدستوري هي أن يدع المؤسسات الأخرى – ومنها الدولة – وشأنها داخل مجالاتها الخاصة (١٩١٥ أ، ص١٨٥ – ١٨٦).

في أصول أحكامنا كلها هناك عدد محدد من الأفكار الجوهرية التي تتحكم بحياتنا الفكرية كلها وهي ما سماه الفلاسفة – منذ أرسطو – تصنيفات الإدراك... والآن عندما تحلل المتعقدات الدينية البدائية بصورة نظامية فإننا نجد تصنيفات الأساس بشكل طبيعي، فهي مولودة في الدين ومن الدين، وهي نتاج الفكر الديني (١٩١٥م، ص٩).

إن التضامن الآلي يقف أولًا بمفرده أو على نحو من ذلك – وهذا قانون تاريخي – ثم يتراجع بشكل مطرد، في حين يصبح التضامن الأساسي هو الغالب تدريجيًا... وإن حاولنا فكريًا بناء النمط المثالي لمجتمع كان الترابط فيه نتيجةً للتشابهات بصورة حصرية [التضامن الآلي] فيجب علينا أن نفكر فيه بوصفه كتلةً متجانسةً لا يمكن تمييز أجزاء بعضها عن بعض.

ويحدث العكس تمامًا في حالة التضامن الذي يقدمه تقسيم العمل؛ فبينما يتضمن النمط السابق (التضامن الآلي) أن الأفراد يشبه بعضهم بعضًا، فإن هذا النمط (التضامن الأساسي) يفترض اختلافهم ... وهذا التضامن يشبه ما نلحظه بين الحيوانات العليا، ففي الواقع كل عضو له بنيته الخاصة واستقلاله، وعلاوةً على ذلك فإن وحدة الكائن الحي عظيمة؛ لأن تمييز أجزائه أمر ملاحظ أكثر، وبسبب هذا التشابه نقترح تسمية التضامن الذي يرجع إلى تقسيم العمل التضامن العضوي (١٩٤٧م، ص١٣١)، وفوق ذلك كله هناك هيئة [في المجتمع العصري] نميل إلى الاعتماد عليها أكثر فأكثر، تلك هي الدولة (١٩٤٧م، ص٢٢٧).

في حل هذه المشكلة عن طريق إدخال الكلمة العربية "زنيم" (كوك ألب ١٩١٥ أ) التي ثبت أنها غير كافية لإثبات رؤيته.

ولذلك، اتجه كوك ألب (١٩١٥ ب) إلى المصطلحات الإسلامية ليبحث عن مجموعة من المفاهيم المناسبة لهذه المهمة. ووجد ما بحث عنه في التمييز بين الدين والاجتهاد القضائي في الفقه: إن السبب وراء تأخرنا عن الدول الأخرى في الالتزام الديني يكمن في تخلف الأساليب والممارسات القضائية على الرغم مما تتسم به مبادئ ديننا من اكتمال. وذلك بسبب الخلط بين الأمرين وأن هؤلاء الذين لا يرضون بالشروط القضائية يصبحون على المدى الطويل غير مخلصين للدين.

وعندما يُخلَطُ هذان الأمران، يصبح كل منهما ضارًا للآخر، لأن أسس كل منهما تخدم أغراضًا مختلفةً. وعندما يصدر المفتون أحكامهم الدينية، ويقوم القضاة بمهامهم القضائية بشكل منفصل، سينجح كل منهما في الحفاظ على نقاء المجالات الخاصة بهم، ونزاهتها.

وقد حاول كوك ألب هنا في فصله العلماني بين الدين والقانون من خلال استغلال التمييز القائم بالفعل بين الدين والاجتهاد القضائي في الإسلام، واستخدمهما عناصر رئيسيةً لأسلوبه الخِطابي الجديد. وعلى الرغم من أن هذا التمييز في الفقه لا يتوافق بالضبط مع المقدس والمدنَّس، إذا راعينا إدراج الاجتهاد القضائي في الدين وأن المفتين يكونون قضاةً في بعض الأحيان، فإنه يمكن أن يكون بمثابة خطوة أخرى نحو العلمنة. ولأن كوك ألب وصل – من خلال توظيف هذين المفهومين "أدواتٍ تقنيةً" – إلى تمييز جديد بين النواحي الروحية للإسلام ووظائفه القضائية، حيث نسب الأخير إلى الدولة، التي كانت مسئولةً عن الشئون الدنيوية. وبوصفها تقنيةً خِطابيةً، كان ذلك يعني ضمنًا أن كوك ألب قد استخدم الخطاب الإسلامي، مستمدًا عناصر منه لإضفاء الشرعية على مشروعه (العلماني).

وسرعان ما نفذَ قادة جمعية الاتحاد والترقي (التي كان كوك ألب مستشارًا سياسيًا لها) تلك الاستراتيجية الخِطابية، وأرادت أن تَزِيدَ عَلمنةَ الدولة بإزالة مكتب شيخ الإسلام (المشيخة) من الحكومة، والحد تمامًا من سلطته. وقد أُنشِئ المكتب ليكون مؤسسةً حكوميةً في القرن الخامس عشر، وكانت وظيفته في الغالب مكتبًا دينيًا يُسوِّغُ (يراجع نظريًا) سياسات السلاطين لتكون متوافقةً مع الشريعة. وخلال الفترة الحديثة (بعد اعتماد نظام الحكومة وإصلاحات التنظيمات في عام ١٨٣٩م)، كان شيخ الإسلام لا يزال جزءًا من الحكومة، وكان يتمتع بقدر من القوة السياسية والأيديولوجية. ولكنه بعد عام ١٨٧١م، فقدَ سيطرتَه على المحاكم غير

الدينية (المحاكم النظامية) عندما كانت ملحقةً بوزارة العدل، مما أدى إلى وجود ازدواجية في القضاء. وعلى الرغم من السيطرة القوية للسلطان عبد الحميد الثاني على شيخ الإسلام والتحكم به، فقد استمر شيخ الإسلام مسيطرًا على نظام التعليم خلال فترة حكمه ١٨٧٦: ١٩٠٩م (كرامرز ١٩٩٣م، ياكوت ٢٠٠٥م، انظر: الفصل الرابع لمناقشة مفصلة).

وبعد ثورة ١٩٠٨م، أضعف أعضاء النقابات مكانة مكتب شيخ الإسلام، أولًا من خلال جعله وزارةً تابعةً لمجلس الوزراء في عام ١٩١١م، ثم إزالته من مجلس الوزراء وإلغاء سلطته كاملةً على القضاء والتعليم في عام ١٩١٧م (كوشر ١٩٧٠م، ص٢٢). وقد استندت هذه الحركة الأخيرة التي شنتها جمعية الاتحاد والترقي إلى تقرير كتبه كوك ألب (١٩١٧أ)، واقترحَ فيه أنه يجب أن تدير وزارة العدل المحاكم الدينية، وتدير وزارة التربية والتعليم التعليم العالي، بدلًا من المشيخة – وقد اتبعت الجمعية تلك التوصية بشكل مباشر من خلال قانون صدر في ١٢ مارس، عام ١٩١٧م. وقد ادعى كوك ألب في تقريره – الذي اعتمد فيه على التمييز بين الدين والاجتهاد القضائي في الأدبيات القانونية الإسلامية – أن الأول شمل المبادئ المتعلقة بالدين، والعبادة، والأخلاق، في حين أن الأخير يتعلق بالشئون الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهكذا، فقد خلص كوك ألب إلى أن مكتب شيخ الإسلام، بوصفه مؤسسةً دينيةً لا يشق لها غبار، يجب أن يهتم بالجزء السابق من الدين وليس له سلطة على هذا الأخير؛ حيث يفترض أن تتولاه وزارة العدل (١٩١٥ ب، ص٤٨ – ٤٩). ويهدف هذا "التدخل الاستراتيجي" في الفقه الإسلامي مِنْ قِبَلِ كوك ألب بوصفه جزءًا من (الهندسة العقائدية) إلى علمنة النظام السياسي العثماني باستخدام خطاب إسلامي فعال، وهو معني بوصفه "تقنيةً خطابيةً" رئيسةً تستغل تمييزًا قائمًا بالفعل لأغراض علمانية. كما برهنت على كيفية تفعيل الخطاب العملي– على الفور – بفضل الموقف الأيديولوجي السياسي لكوك ألب (بوصفِهِ مستشارًا مؤثرًا لجمعية الاتحاد والترقي)، وقد شكلت عنصرًا غير خِطابِي في هذا التفاعل بين الخطاب والعمل. بالإضافة إلى أن مشروعه، كما هو مذكور، كان مصحوبًا بتلك الاستراتيجية الخِطابية، وذلك للمطالبة بتوافق الحضارة الحديثة مع الثقافة الإسلامية.

توافق الإسلام مع الحداثة:

كان للتمييز (المصطنَع) الذي ذكره كوك ألب سابقًا تأثير إضافي من حيث العلاقة بين الإسلام والعلمانية. وكانت حجته هي افتراضه المسبق الرئيس، ويتمثل في الفكرة القائلة بأن المسلمين لم يتخلفوا عن الغربيين في التكنولوجيا – التي كانت من وجهة نظره واسعة الانتشار

في ذلك الوقت – فحسب، ولكنهم تخلفوا في الحياة الدينية كذلك. وهذا أمر مهم لأنه ينطوي على الحاجة إلى تغيير في سلوك الحياة الدينية وفي المؤسسات الدينية مثل المشيخة والخلافة (ربما كذلك في طبيعة الدين نفسه) وفقًا لخطاب إلغاء النظام القديم وإقامة نظام جديد، وهذا ما كان سائدًا بين العلمانيين في ذلك الوقت. ومع ذلك، ففي الوقت نفسه، حافظ غوكالب على كمال المبادئ الإسلامية، ولامَ العلماء والمسئولين عن الشئون القضائية. وبهذه الطريقة – على نحو مفارق – لأنه وجد هذا التمييز ووضع أجزاءً مختلفةً من النظام القديم (الدين) في مواقفهم الصحيحة وهذا من شأنه أن يساعد الإسلام على استعادة النظام الأصلي لسنواته الأولى.

وقد أوضح كوك ألب فيما بعد وجهة نظره حول العلاقة بين الدولة والدين في تقريرين كتبهما في اتفاقية جمعية الاتحاد والترقي لعام ١٩١٦م؛ ففي التقرير الأول (كوك ألب ١٩١٦م) الذي تضمن برنامج الحزب كاملًا، زعم أن الرأيين المتعارضين بشأن التحديث والتغريب قد دُمِجَا في اتفاقية جمعية الاتحاد والترقي لعام ١٩١٦م: "المتعصبون للقيم الأوروبية"، و"المتعصبون للفلسفة المدرسية (السكولاستية)" – أولئك الذين يعتقدون أن مبادئ الإسلام يجب إسقاطها تمامًا، مقابل أولئك الذين يرون أن الحضارة الغربية يجب رفضها بالكامل. وقد افترض كلاهما أن مبادئ الإسلام وأولويات الحضارة الحديثة لم تكن متوافقةً، وكان الغربيون والإصلاحيون يمثلون الرؤية الأولى، أما الإسلاميون فيمثلون الرؤية الثانية. واستنادًا إلى خطاب توافق الإسلام مع الحداثة، انتقد كوك ألب الرأيين كليهما، محتجًا بأنه من غير الممكن، من حيث أداء المجتمع، إسقاط الدين كليًا أو "الاستغناء عن ضرورات الحضارة المعاصرة". وأضاف كذلك أن الإسلام "الذي يعتمد على أساس العقل... وعلم الاجتماع"، لم يكن متعارضًا مع الحداثة[٧٠].

وقد قارن بين المسيحية والإسلام في تقريره الثاني (كوك ألب١٩١٧ ب، المشار إليه كذلك آنفًا)؛ زاعمًا مرةً أخرى توافق الإسلام مع الحضارة الحديثة. ما دام الإسلام يجمع – خلافًا للمسيحية – يجمع بين السياسة والدين؛ أي أنه لم يكن هناك فصل بين السلطة الدينية والعلمانية (المقدسة والمحرمة) – ووفقًا له فلن يكون هناك نزاع بين هذين الاثنين في (الدولة

٧٠ من الواضح أن وجهتي النظر كلتيهما قد عميتا تمامًا عن الحقائق، فلا يستطيع الناس التخلي عن الدين الذي يعدونه مقدسًا ولا يستطيعون الاستغناء عن ضروريات الحضارة المعاصرة، ويقتضي العقل أن لا تضحي بأحدهما لصالح الآخر، بل نحاول التوفيق بينهما... وإن دينًا كالإسلام يقوم على العقل في الغيبيات، وعلى الغرف في علم الاجتماع – لا يمكن أن يتعارَض مع العلوم الوضعية (١٩١٦م: ٢٠٢، ٢١٢). لاحظ تأكيد العقل (العقلانية) خلفيةً لهذا الجزء الخطابي، وهو في الواقع متضمن في مشروع كوك ألب كله.

الإسلامية)، ومن ثم كانت بالفعل دولة حديثة. وقال: "إن الإسلام قد أتى بالدولة، والقانون، والمحاكم إلى العالم المقدس". فلم تكن هناك ازدواجية بين المقدس والمحرم، ومن ثم "لا توجد سوى حكومة واحدة في الإسلام... حكومة الخلفاء الفضائية" (كوك ألب ١٩١٧أ، ص٢١٨، ٢٢١). ومع ذلك، يكشف الانعكاس التام لموقفه من الفصل بين الدين والدولة بعد أن ألغى مصطفى كمال الملكية العثمانية في عام ١٩٢٢م، مما جعل الخلافة عاجزة، عن الطبيعة المقيدة لخطابه[٧١].

وعلاوة على ذلك، بيّن كوك ألب أن بداية ظهور الدولة الحديثة كان في الغرب، وليس في العالم الإسلامي، بالإشارة إلى أوجه التشابه بين الإسلام والبروتستانتية، أو بالأحرى، التكامل المفترض للمبادئ الإسلامية مع البروتستانتية، أو أن هناك تشابهًا بينهما بسبب رفضهما لـ "جميع المؤسسات التي كانت موجودة في المسيحية الكاثوليكية على أنها مخالفة لمبادئ الإسلام". وكانت البروتستانتية بالنسبة له مجرد "شكل إسلامي مسيحي":

في تاريخ المسيحية، نرى أنه في أعقاب الحروب الصليبية، بدأت حركة جديدة في أوروبا عُرفت بالثقافة الإسلامية. وكانت هذه الحركة تهدف إلى تقليد الحضارة والدين الإسلاميين. ومع الوقت توغلت في أوروبا، ووصلت ذروتها أخيرًا بالبروتستانتية بوصفها دينًا جديدًا يتناقض تمامًا مع المبادئ التقليدية للمسيحية. وهذا الدين الجديد رفض جميع المؤسسات التي كانت موجودة في المسيحية ومخالفة لمبادئ الإسلام. أليس لنا ما يسوغ نظرتنا إلى هذا الدين على أنه دين أكثر أو أقل إسلامًا من المسيحية؟

وقد استخدم كوك ألب في التقريرين كليهما، استراتيجيتين خطابيتين، وهما: الحفاظ على عدم وجود تضارب بين الدولة والدين في الحضارة الإسلامية، وأن تتوافق مبادئ الإسلام مع أولويات الحضارة الحديثة. واستند إلى الرأي القائل بأن الإسلام لا يتعارض مع العلم الحديث – وهو اعتقاد واسع الانتشار لدى جميع المفكرين والسياسيين والعلمانيين والإسلاميين على حد سواء. وما كان يقصده كوك ألب "بالعلم" هو العلوم الاجتماعية، حيث كان يؤمن إيمانًا غير محدود بالعالم كونت، خاصةً في علم الاجتماع بوصفه العلم الإيجابي الأعلى الذي يمكن أن يحدد المشاكل ويساعد في إيجاد حلول لها (بيركس ١٩٥٩م، ص٢٢). وكان الافتراض الضمني هنا مشابهًا للخلفية النظرية للمحاولات السابقة للتحديث – أي الحاجة إلى التغيير في

---

٧١ أثنى كوك ألب على فصل الخلافة عن الملكية، ولكنه كان يتقبل الخلافة بسرور مدعيًا أن تلك الخطوة (العلمانية) سوف تحمي الإسلام وتمجد منصب الخليفة (انظر: الفصل السادس من أجل مناقشة مفصلة).

النظام القائم - ويمكن رؤيته في تكامل الخطاب المتعلق بـ "مقتضيات الحضارة المعاصرة"، بالتوازي مع "ضروريات الحياة" في الخطاب الإسلامي السائد.

وقد كُلِّفتْ جمعية الاتحاد والترقي كوك ألب بإعداد مذكرة لتقديمها إلى الحكومة، فاقترح فيها الأفكار نفسها التي طرحها في تقاريره. كما اقترح، على نحو ما ذُكِرَ آنفًا، نقل محاكم الشريعة من مكتب شيخ الإسلام إلى إدارة وزارة العدل، والمدارس التابعة لإدارة الأوقاف إلى وزارة التربية والتعليم. وقُبِلَتْ هذه المقترحات في اتفاقية الحزب عام ١٩١٦م. وكانت هذه خطوات محددةً نحو علمنة المحاكم الدينية والمدارس. وعلى الرغم من أنه مع سقوط حكومة جمعية الاتحاد والترقي، فقد استُعِيدَ النظام القديم للمحاكم من قِبَلِ السلطانِ الأخير، محمد فهد الدين السادس، ولكن كان مصطفى كمال قد قطع شوطًا كبيرًا جدًا في الإصلاحات الجذرية، وعزز عملية العلمنة، مع الإلغاء الكامل للمحاكم الشرعية، ومكتب شيخ الإسلام، والخلافة. ومع ذلك، كان خطابه يحمل في طياته تعاطفًا مع الإسلام: وكان الخطاب الذي يستخدمه كوك ألب يعبر عن أحد أعضاء الأمة الإسلامية المعتزين بدينهم؛ وكان هناك تركيز على الفضائل المشتركة بين المسلمين، والفضائل التي نشأت من مبادئ الإسلام. وباختصار، لم يكن هناك أي دلالة على التخلص من الإسلام للتكيف مع (الحضارة العلمانية). بل إن خِطاباته المتعلقة بالعلاقة بين الإسلام والحداثة تدل على أنه ما دام شكل الحكومة في الإسلام كان بالفعل مثل الدولة الحديثة، فإما أنه لم تكن هناك حاجة إلى العلمنة أو أن الدولة الإسلامية كانت علمانيةً بالفعل. ومع ذلك، لم يكن من السهل الجدال حول الخيار الثاني، إذا راعينا الحجة الأساسية القائلة بأن المؤسسات العلمانية (الدولة والقانون) قد أُدرِجَتْ بالفعل في الدين؛ لذلك كان عليه أن يحل مشكلة وضع الخلافة في الإسلام، التي سأناقشها في الفصل السادس.

الفصل الثالث

مسألة الخلافة:

السياق التاريخي والخطابي

تمهيد:

يحتوي الجزء الثاني من هذه الدراسة، وفيه الفصول الثلاثة القادمة، على تحليل البيانات المتعلقة بالخلافة تحديدًا. وقد نظمتُ هذه الفصول الأربعة بأسلوب المقارنة، وذلك لتحديد التباين والاختلاف بين المجموعات المختلفة من القوى الفاعلة، والفترات والمناطق الجغرافية المختلفة كذلك. وقد حددتُ – مثلما ناقشتُ في الفصل التمهيدي – ثلاث مجموعات رئيسة من الجهات الفاعلة وفقًا للطريقة التي حددوا بها مستقبل الخلافة وتراءى لهم: الأصوليين، والحداثيين، والعلمانيين (كما هو موضح أدناه). ويعرض هذا الفصل السياق التاريخي والخطابي لهذه المناقشة أولًا بتقديم نبذة تاريخية عن الخلافة من بدايتها عام ٦٣٢م إلى إلغائها ١٩٢٤م، ثم بوصف الجهات الفاعلة (السياسيين والبيروقراطيين والصحفيين والمثقفين، والعلماء) الذين كانوا يشكلون المجموعات السياسية الأيديولوجية الثلاثة. ثم يشرع الجزء الثاني من هذا الفصل في شرح عشرين طريقةً من الاستراتيجيات الخِطابية المختلفة التي استخدموها في النضال السياسي والخطابي حول الخلافة خلال عصر المشروطية الثانية، وذلك حتى إلغاء الخلافة ١٩٠٨ : ١٩٢٤م. ويتبع ذلك بتحليل مقارن للاستراتيجيات الخطابية الشائعة و(التقنيات) التي تستخدمها تلك المجموعات الثلاث. ويركز الفصل الرابع على المرحلة الأولى من هذه العملية (تقريبًا بين عامي ١٩٠٨م و١٩١٦م)، حيث أقالت جمعية الاتحاد والترقي (أعضاء النقابات) السلطان، وكبحتْ سلطته السياسية. وهنا أقارنُ كذلك نقاشات الإسلاميين المحافظين بالأصوليين والحداثيين الذين ساعدوا في تشكيل وضع الخلافة في مقرها بـ (تركيا). وفي الفصل الخامس، الذي يغطي المرحلة الثانية من عام ١٩١٤ : ١٩٢٠م، قارنتُ نقاشات الجهات الفاعلة من القوميين العرب والمؤيدين للدولة العثمانية في سياق الاحتلال الأوروبي في محيط الخلافة. ويركز الفصل السادس على المرحلة الأخيرة ١٩١٩ : ١٩٢٤م التي سيطر فيها العلمانيون على الوضع، وذلك نتيجةً لنضالهم مع الإسلاميين (الحداثيين) المؤيدين للخلافة، وفي نهاية المطاف، وضع نهاية هذه المؤسسة الإسلامية التي يعود تاريخها إلى ١٣٠٠ عام. وكان على العلمانيين أن يحولوا الخلافة إلى وضع (رُوحي) خالص قبل إلغائها، رغم أنها قد جمعت بين السلطة السياسية والدينية عندما تأسست في عام ٦٣٢م.

نبذة تاريخية عن الخلافة:

يكشف تاريخ الخلافة (السُنية) عن صراعات السلطة المستمرة بين الزعماء المسلمين،

الذين كانوا يتنافسون على الشرعية والسلطة، فضلًا عن الأهمية العامة لهذه المؤسسة وتراثها من حيث العلاقة بين الإسلام والسياسة، وذلك ما كان ملموسًا في أواخر العهد العثماني، ويكشف عن نشوء التوتر بين شخصيات ومجموعات سياسية أو دينية كانت مختلفة طوال تاريخها، مثل الأمويين والعباسيين. ويُعَدّ لقب (الخليفة) هو الاسم الذي يمنح للقادة الدينيين السياسيين في المجتمع الإسلامي بعد وفاة النبي محمد ﷺ، وذلك في عام ٦٣٢م. كما يعني حرفيًا (الخليفة)، فالمصطلح له دلالات دينية أيضًا، كما هو مذكور في القرآن عدة مرات للإشارة إلى البشر بوصفهم نائبين عن الله. وهذا المصطلح يُستخدَمُ كذلك بمعناه الاصطلاحي في الأحاديث النبوية، وهي ثاني أهم المصادر المعرفية والقانونية في التقاليد الإسلامية. ووفقًا لهذا التقليد، فقد استُخدِمَ لفظ (الخليفة) للإشارة إلى القائد بوصفه نائبًا عن (١) النبي، و(٢) الله، و(٣) المجتمع الإسلامي، وينظر إليه كممثل عن الله، وعلى الرغم من ذلك فإن المعنى الثاني وهو (ممثل الله) نادر الحدوث، وقد رفضه علماء الإسلام رفضًا واسعًا بسبب تأثيره على الطبيعة الإلهية، ومن ثم حرموا سلطة الخليفة المطلقة.

ولما كان القرآن لا يحتوي على أي توجيهات حول إقامة نظام سياسي معين، لكنه يؤكد بعض المبادئ العامة (مثل: العدل والشورى ومنع الظلم)؛ فإن نظرية الخلافة مُستمَدّة من ممارسات المجتمع الإسلامي خلال فترة السنوات الخمسين ٦١٠ : ٦٦٠م من قيادة النبي محمد والخلفاء الأربعة الأوائل (أبو بكر وعمر وعثمان وعلي) الذين يُعَدُّون (أفضل البشر بعد الأنبياء)، وخاصةً لدى المسلمين السُّنيين. وهذا المعنى الأصولي للخلافة موجود في الأدبيات ومتعلق بـ (قواعد الحكومة) التي ظهرت لأول مرة في القرن الحادي عشر (مثل: الماوردي ١٩٩٤م، الآمدي ١٩٩٢م، التفتازاني ١٩٨٩م، ابن القيم ١٩٥٣م، ابن خلدون ١٩٥٧م)، يعرف المؤسسة بأنها "خلافة النبي"، وعلى هذا النحو، فهي قيادة/ أو سلطة عامة في أمور الدين والدنيا" (التفتازاني ١٩٨٩م، الجزء الخامس: ٢٣٢)[٧٢]، ويؤكد ذلك أن الخليفة يجب أن يكون عادلًا وفقيهًا ومستقيم الخلق، ويجب أن يُنتخَب: إما مِنْ قِبَلِ أهل الحل والعقد (لغويًا: "أولئك الذين يربطون ويحلون"، ومن الناحية الاصطلاحية اللجنة المسئولة عن انتخاب

---

٧٢ يُعرِّفُ الماوردي – وهو عالم كلاسيكي بارز – الخلافة كما يأتي: إن الله – تعالى جده – قد قضى أن يكون للمجتمع (الأمة) قائد جهز من خلاله للخلافة عن النبي وحماية الدين (الملة)، وخوله السلطة (السياسة) حتى تسير إدارة الأمور [على أساس] الدين الشرعي ... وأصبحت الخلافة (الإمامة) المبدأ الذي أنشئت عليه أسس المجتمع وانتظمت به رفاهية المجتمع، ورسخت به شئون الصالح العام، وانبثقت منه الوظائف العامة المحددة (الولايات الخاصة) (الماوردي ١٩٩٤م، ص٣).

الخليفة، المؤلفة من عدة أعضاء بارزين في المجتمع الإسلامي)؛ أو من قِبل الخليفة السابق، ثمَّ يوافق عليه المجتمع بأسره عن طريق البيعة. وغالبًا ما تؤكد هذه الأدبيات شرعية (الخلفاء الراشدين) الأربعة الأوائل وأهميتهم، في حين يؤكد عدم شرعية الخلافة الأموية ٦٦١ : ٧٥٠م. وفي وقت لاحق اعتمد العلماء شرعية السلالة العباسية ٧٥١ : ١٢٨٢م، وعندما كان العالم الإسلامي في حالة فوضى أثناء القرنين الحادي عشر والثالث عشر نتيجةً لغزوات البويهيين والمغوليين، على التوالي، اتخذ بعض العلماء القوة العسكرية مسوغًا شرعيًا لسلطة الخليفة (مثل: الغزالي ٢٠٠١م، ص١٧٥، ابن خلدون ١٩٥٨م، ج١، ص٣٩١؛ راجع كذلك أرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤]، أفجي ١٩٩٨م).

بدأ تاريخ الخلافة بانتخاب أبي بكر الصديق (حكم من ٦٣٢م إلى ٦٣٤م) وذلك من خلال مبايعة الصحابة، وأصبحت البيعة بعد ذلك شرطًا لشرعية الخلفاء اللاحقين في العالم السُني. أما علماء الشيعة فيحتاجون إلى (١) التعيين بالإرادة الإلهية و(٢) الوراثة (أن يكون من سلالة النبي)، بحجة أن الإمام عَليًا – الخليفة الرابع، وهو نفسه قد بايع على خلافة أبي بكر – كان ينبغي أن يُنتخَبَ خليفةً أول. ويعتقد الشيعة كذلك – بخلافِ أهل السنة – أن خليفة المجتمع الإسلامي (الإمام) لا يمكن أن يكون إلا من سلالة النبي من أبناء عَليٍ – ابن عم النبيِ وصِهره – وزوجته فاطمة، وأن الإمام معصوم (كليفلاند ٢٠٠٠م، ص٣٤ – ٣٥، انظر: كرون وهندس ٢٠٠٣م).

وفي نهاية الخلافة، عَيَّنَ أبو بكر عمرَ وريثًا له (حكمَ من ٦٣٤م إلى ٦٤٤م)، ثم بايعه الصحابة بَعد ذلك، لكن كثيرًا من الحكام استخدموا ذلك التصرف فيما بعد أساسًا للنظام الوراثي لانتقال السلطة، على الرغم من أن العلماء عادة يرون ذلك ترشيحًا (يتطلب المبايعةَ)، بدلًا من التعيين. ووسع عُمَرُ أراضي الدولة الإسلامية (دار الإسلام) إلى كل شبه الجزيرة العربية وإيران، وعين لجنة من ستة أشخاص من أبرز الصحابة ليكونوا أهل الحل والعقد، وهم الذين انتخبوا عثمان خليفةً ثالثًا. وعلى الرغم من أن الخليفة عمر وسع حدود الدولة وقوتها إلى حد كبير خلال فترة حكمه، فإن عثمان (حكم من ٦٤٤م إلى ٦٥٦م) قد واجه من بعض القبائل كذلك استياءً ومعارضةً تصاعدت تدريجيًا وأصبحت أزمة أدت إلى أن قتله المتمردون. أما الخليفة الجديد عَليّ (حكم من ٦٥٦م إلى ٦٦١م)، فقد قُتِلَ كذلك بعد فترة من الفوضى والحرب الأهلية بسبب معارضة الأسرة الأموية (التي كان عثمان واحدًا منها)، ثم تولى زعيمُها مُعاويةُ السلطة عندما تنازل علي طواعيةً عن المنصب (رائف ١٩٩٩م).

نقل معاوية الأب المؤسس للخلافة الأموية ٦٦١: ٧٥٠م مركز الخلافة من كربلاء (معقل أنصار عليّ) إلى دمشق، كما وسع أراضي الإمبراطورية الإسلامية. وقد استخدم لقب (خليفة الله) لضمان الولاء غير المشروط وإضفاء الشرعية على حكم السلالة الأموية التي أنشأها بتعيين وريثه يزيد، وتعيين لجنة "لانتخابه". ومع ذلك، فقد تميزت معظم سنوات الحكم الأموي بأزمات شرعية وانتفاضات مستمرة تدعمها أغلبية العلماء (الشيعة والسنة)، وخاصةً في العراق التي بلغت ذروتها في إسقاط الدولة من قِبَلِ الأسرة العباسية، الذين كانوا من أقارب النبي (انظر: عطوان ١٩٨٦م). وحافظَ الخليفة العباسي الثاني المنصور على حكم السلالة بعد أن أسس مدينة بغداد وأعلنها عاصمةً له وذلك عام ٧٥٤م. وكان العباسيون - بخلاف الأمويين - يتمتعون بقدر كبير من الشرعية بسبب صلتهم بالنبي ومعارضتهم الحكم الأموي.

وقد احتفظ بعض العباسيين بلقب (خليفة الله)، لكنهم كذلك أنشئوا نظامًا للدولة يستند إلى بيروقراطية كبيرة وجيش ثابت. وخلال الحقبة العباسية، كانت أسماء الخلفاء تُذكَرُ دومًا في خطب الجمعة بوصفها رمزًا للسلطة، وفي بعض الأحيان عندما كان الحكام ضعفاء، أضاف بعض السلاطين أسماءهم إلى الخلفاء المذكورين في المواعظ، مما يعكس التوازن المتغير للسلطة. كما ارتدى الخلفاء عباءة النبي، وحملوا سيفه وسَكُّوا العملات المعدنية رمزًا لسلطتهم. وبعد قرنين من حكم الدولة القوي فَقَدَ العباسيون قوتهم، وذلك عندما غزا الشيعة البويهيون بغداد وسيطروا على الخلافة عام ٩٤٥م. وعلى الرغم من ذلك، عينوا خليفةً جديدًا ودعموه بدلًا من إلغاء الخلافة العباسية، وذلك بسبب القوة الأيدلوجية الكبيرة التي تتمتع بها - على الرغم من أنها انحدرت تدريجيًا في العقود التالية. وفي عام ١٠٥٥م انتصر السلاجقة الأتراك على البويهيين، وغزوا العراق ومصر، واستولوا على الخلافة.

وأعلن الخليفة العباسي أن الزعيم السلجوقي طغرل بك (شريك الخليفة)، و(زعيم الشرق والغرب)، واحتفظ الخليفة بالسلطة الرمزية، تاركًا إدارة أراضي الخلافة كاملةً له. وفي المقابل أظهر الخليفة الكثير من الاحترام، فأعيدت هيبته المفقودة. وقد ظهرت ولايات عديدة داخل دار الإسلام واكتسبت شرعيتها من خلالها، وكان معظمهم يعترف بالسلطة النسبية للخليفة، وذلك حتى انهيار الخلافة العباسية في عام ١٢٥٨م على يد المغول، عندما كانت السلطة المركزية ضعيفةً. ومن بين هذه الدول: المرابطون ١٠٨٦: ١١٤٦م، والموحدون ١١٣٣: ١٢٥٢م، والحفصيون ١٢٤٩: ١٢٧٧ في غرب إفريقيا وإيبيريا من أهم هذه الدول التي اعترفت بالخلافة العباسية مثل معظم السلالات الإسلامية الشرقية في آسيا، في حين أن الفاطميين الشيعة في

شمال إفريقيا ٩٠٩ : ١١٧١م، والخلافة الأندلسية ٩٢٩ : ١٠٣١م، التي أسسها الناجون من بني أمية في أيبيريا، كانوا من الولايات المتنافسة خلال الحقبة العباسية.

وقد انتهت الخلافة العباسية عام ١٢٥٨م، وذلك عندما غزا المغول بغداد، ودمروا المدينة، وقتلوا سكانها، ومنهم الأسرة العباسية. وبعد ثلاث سنوات، عندما هزم المماليك المغول في مصر، دُعِيَ أبو القاسم أحمد، وهو عم آخر الخلفاء العباسيين، إلى مصر وأُعلِنَ خليفةً. وقد حافظت الخلافة العباسية على مكانتها الرمزية إلى حد كبير أثناء حكم المماليك، وخلافًا لمزاعم أرنولد (١٩٦٥م [١٩٢٤]، ص٩٨)، فقد تمتعت كذلك ببعض القوة الأيديولوجية، حيث إن الدول الإسلامية حديثة التأسيس في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ومنها الدولة العثمانية، كانوا يسعون دائمًا إلى الاعتراف الرسمي من الخليفة لإضفاء الشرعية على حكمهم (أفجي ١٩٩٨م، ص ٥٤٥). وقد استمرت الخلافة العباسية المصرية لأكثر من قرنين من الزمان حتى هزيمة المماليك مِنْ قِبَلِ الدولة العثمانية في ١٥١٧م (أرنولد ١٩٦٥م (١٩٢٤)، ص٥٥ : ٦٩، ص٧٧ : ١٠٦، والعشماوي ١٩٩٠م، ص٢٠٦ : ٢٣٤، وأفجي ١٩٩٨م، ص٥٤٠ : ٥٤٢، وبارتهولد ١٩١٢م، ص٢٦٣ : ٣٠١).

العثمانيون والخلافة:

وبعد فترة من التوقف حيث ظلت الخلافة غير فعالة سياسيًا إلى حد كبير في عهد المماليك، استعادت قوتها الحقيقية مع الحكام العثمانيين، الذين سَعَوْا إلى اتحاد الأشكال السياسية والدينية مرة أخرى، وقد شكلت الأساس التاريخي للنظرية الأصولية للخلافة. وعندما ظهر العثمانيون في القرن الرابع عشر دولةً قويةً في جنوب غرب آسيا، كان هناك كثير من الحكام المسلمين يطلقون على أنفسهم اسم (الخليفة) في دار الإسلام. وقد استخدم السلاطين العثمانيون – وفقًا لكثير من المصادر التاريخية – هذا اللقب كذلك على الأقل منذ حكم مراد الثاني (من ١٤٢١م إلى ١٤٥١م)[٧٣]، على الرغم من أن نقل (الخلافة العظمى) يُنسَبُ إلى سليم الأول ١٥١٢ : ١٥٢٠م، دهسون ١٧٩٠م، ١: ٢٦٩ – ٢٧٠، (انظر كذلك: عطا الأيوبي ١٨٧٦م: مجهول ١٨٨٣م، نامق كامل ١٨٨٤م، تانصل ١٩٦٩م).

ووفقًا لهذه الرواية المختلف عليها، عندما غزا سليم الأول مصر في عام ١٥١٧م، بالإضافة إلى لقب "خادم الحرمين" (مكة والمدينة)، فقد حاز كذلك لقب الخليفة في حفل

---

٧٣ للمزيد من النقاش حول هذه المصادر؛ انظر: أوزكان (١٩٩٨م ب، ص٥٤٦).

أقيم في إسطنبول، حيث غير الخليفة العباسي الأخير، المتوكل بالله الثالث (أو محمد الثاني عشر) لقبه إلى السلطان العثماني. وما دمنا لا نجد مصدرًا معاصرًا يذكر هذا الاحتفال، فإن بعض المؤرخين (مثل: بارتهولد ١٩١٢م، نلينو ١٩١٧م، أرنولد ١٩٦٥م (١٩٢٤)، إينالجك ١٩٧٠م، كاريات ٢٠٠١م) يرفضون إمكانية تولي سليم الخلافة، بحجة أن هذا الحدث قد ألفه المؤرخ دهسون في القرن الثامن عشر، وكان أول من يذكره، وأن السياسيين والمثقفين العثمانيين تناولوا هذه الفكرة لتعزيز الخلافة العثمانية[٧٤]، ومع ذلك، فإن النقاش الذي يركز بشكل ضيق على ما إذا كان هذا الاحتفال قد حدث بالفعل أم لا، لا يعرض القضية الحقيقية، لأن الاحتفال ليس شرطًا قانونيًا لنقل الخلافة، كما أن مثل هذا الحدث لم يحدث قبل سليم الأول (أوزكان ١٩٩٨م). حتى إن نقاد الخلفاء العثمانيين، مثل القوميين العرب في أوائل القرن العشرين، لم يحاولوا أبدًا نفي شرعيتهم بالإشارة إلى عدم وجود احتفال، ولكن كان الإشكال دائمًا حول مسألة النسب.

وكما سنناقش فيما يأتي، كانت القضية القانونية الحقيقية للعثمانيين هي مشكلة الأصول العرقية: وهو المطلب المزعوم بأنه يجب أن يكون الخليفة واحدًا من إحدى قبائل قريش التي ذكرت في حديث النبي. وقد سوغ الفقهاء والمثقفون العثمانيون الذين اعتمدوا على تفسير العيني، والجرجاني، والباقلاني لهذا الحديث - مثل المؤرخ ورئيس الوزراء لطفي باشا. انظر: جيب ١٩٦٢م - عدم وجود هذا الشرط في الأسرة العثمانية على أساس أن هذا الشرط كان يقتصر على الخلفاء الأربعة الأوائل[٧٥]، وأضاف لطفي باشا أنه إذا كان الحاكم يجمع في ذاته مبدأ "الحفاظ على الإيمان بالعدل، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيادة العامة، فعندئذ يكون للسلطان حق في المطالبة بإطلاق بعض الأسماء عليه مثل الإمام والخليفة والولي والأمير دون تناقض" (مقتبس من جيب ١٩٦٢م، ص ٢٩٠)[٧٦]، وعلاوةً على ذلك، كان السلاطين العثمانيون - بدءًا من سليم الأول - يستخدمون في بعض الأحيان لقب

٧٤ للمزيد حول هذا النقاش؛ انظر: أستر ١٩٨٣م، وسومر ١٩٩٢م.

٧٥ أعيدت المناقشة حول "شرط القرشية" في أواخر العهد العثماني عندما طالب القوميون العرب بخلافة عربية، وذلك "بتشجيع" من البريطانيين والفرنسيين، وهذا ما أناقشه على نحو مفصل في الفصل الخامس.

٧٦ ينعكس ذلك المفهوم الخاص بمركزية السلطان في النظام الاجتماعي السياسي العثماني على أدب الديوان كذلك، ففي أثناء العصر الكلاسيكي وأول العصر الحديث (القرن الرابع عشر حتى القرن الثامن عشر) كان السلطان العثماني دائمًا يشبه بخلفاء الإسلام الأربعة من ناحية ورعهم وعدلهم، فكان مركز العوالم اللغوية والرمزية والجمالية والخيالية في شعر الديوان (تانبينار ١٩٩٧م، ص٥:٧).

"الخليفة الأعظم" في الوثائق الرسمية؛ كما طلب بعضهم في رسائلهم إلى حكام مسلمين آخرين أن يعترف بهم خلفاء حقيقيين للعالم الإسلامي في محاولة لإحياء السلطة السياسية للخلافة (انظر: بارتهولد ١٩١٢م، ص٣٢٢، وريد ١٩٦٧م، ص٢٦٨: ٢٧٢، ومغول ١٩٨٧، ص٨٨، وأوزكان ١٩٩٧م، ص١٢)"[٧٧].

فالحجة القائلة بأن السلاطين العثمانيين قد استخدموا هذا اللقب فقط عندما كانت الإمبراطورية ضعيفة (مثل: أكغون ٢٠٠٦م) تتناقض مع عدة أدلة تاريخية. فقد أشير - مثلًا - إلى السلطان محمد الفاتح (حكم من ١٤٥١: ١٤٨١م) باسم "الخليفة" في بعض المصادر المعاصرة. وبمثل ذلك كان سليمان القانوني (حكم من ١٥٢٠م ل ١٥٦٦م) واحدًا من السلاطين الأكثر استخدمًا لهذا اللقب، وكانت الإمبراطورية العثمانية أثناء حكمه في أوج قوتها العسكرية والسياسية (إينالجك ١٩٥٨م، ص٧٠). (وفي الواقع، فقد طلب في رسائله إلى الحكام الأقل قوة الاعتراف به خليفةً (جوكبيلجين ١٩٩٢م، ص٩٦: ٩٩؛ المودن ١٩٩٥م). ومن ناحية أخرى، عبر العديد من الأمراء الأتراك في آسيا الوسطى عن ولائهم للخلفاء العثمانيين طالبين منهم (البراءة) علامةً على الاعتراف بهم خلال القرون: السادس عشر، والسابع عشر والثامن عشر. واعترف كذلك بعض الأمراء في شبه القارة الهندية بالخلافة العثمانية بوصفها دولةً مهيمنةً في القرن الثامن عشر (أينالجك ١٩٨٨م، ص٧٧)"[٧٨].

وهؤلاء العلماء الذين يؤكدون أن السلطان سليم الأول لم يُلقَّبْ بالخليفة يجادلون كذلك

٧٧ بدعم أوزكان بالوثائق ١٩٩٧م العلاقات الحميمة الدقيقة بين الخلافة العثمانية ومسلمي الهند وكذلك دور بريطانيا فيها أثناء العصر الاستعماري، ولقد أظهرت أبحاث جديدة أنه بدءًا من سليم الأول وطوال القرن السادس عشر كان العثمانيون نشيطين جدًا في المحيط الهندي وحوله ينافسون ويتحدون الإمبراطورية البرتغالية من الناحية الأيديولوجية وكذلك التجارية والعسكرية (كاسيل ٢٠١٠م)، ويوضح كاسيل أنه كان هناك - في الواقع - "صراع دام قرنًا من الزمان بين الإمبراطوريتين من أجل الهيمنة العالمية"، وقد حدث على نطاق واسع من غربي إفريقيا حتى سهول آسيا الوسطى (الصفحة ٣٤ والصفحات التالية).

٧٨ استنادًا لهذا الادعاء الزائف هناك حجة أخرى مفادها أن عبد الحميد الثاني وحده هو الذي استفاد من سلطة الخلافة في العلاقات الدولية (مثل: بركس ١٩٥٧م، ولويس ١٩٦١م، وأكجون ٢٠٠٦م)، وعلى الرغم من أن الخلافة العثمانية قد لعبت حقًا دورًا مهمًا للغاية في السياسة الخارجية أثناء العهد الحميدي؛ فلا يعني هذا أنها لم تكن ذات تأثير في العصور السابقة، فقد تدخل - مثلًا - السلطان عبد المجيد (حكمَ من ١٨٣٩: ١٨٦١م) بوصفه خليفةً للمسلمين في الثورة الهندية ضد الإدارة الاستعمارية البريطانية في ١٨٥٧م، وذلك وفقًا لطلب البريطانيين (بايور ١٩٨٧م، ٣: ٣١٥ - ٣١٦، وأرسلان ١٩٩٥م، ص٤١: ٤٣)، وتدخل السلطان عبد العزيز (١٨٦١: ١٨٧٦م) كذلك في جزر الكومورو في المحيط الهندي وفي شرقي تركستان عندما طلب الزعماء المسلمون مساعدته في مواجهة البريطانيين والروس (كاريات ٢٠٠١م، ص٥٦: ٦٣) انظر: الفصل الخامس لمزيد من المناقشة.

بأن أول مطالبة عثمانية بهذا اللقب كانت معاهدة كيتشوك كاينارجي المنعقدة عام ١٧٧٤م بين الإمبراطوريتين الروسية والعثمانية. ومع ذلك، ينبغي النظر إلى هذه المعاهدة على أنها الوثيقة الأولى التي تشير إلى اعتراف القوة الغربية بالخلافة العثمانية. وفي الواقع، كان هذا الزعم الشائع - على الرغم من كونه كاذبًا - لدى كثير من المؤرخين نتاج الدعاية البريطانية ضد الخلافة العثمانية، وتلك الدعايات نشرها المستشرقون والإدارات الاستعمارية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر (انظر: أوزكان ١٩٩٨م، ص٥٤٦ - ٥٤٧). وقد استخدم معظم السلاطين العثمانيين، سواء قبل عام ١٧٧٤م أو بعده، لقب "الخليفة" و"ظل الله في الأرض"، وسوغوا سياساتهم في علاقاتهم مع الدول الغربية والشرقية بالإشارة إلى الخلافة. ولا يمكن للسلطان العثماني أن يدعي هذا اللقب إذا لم يفترضه أسلافه من قبل. وقد تضاعفت مطالبة العثمانيين للقوى الغربية أن يعترفوا بالخلافة في القرن التاسع عشر قبل عهد عبد الحميد الثاني وأثناءه، وتزامن ذلك مع تزايد احتلال العالم الإسلامي مِنْ قِبَلِ القوى الغربية. ودافع العثمانيون بقوة عن الخلافة ضد التحديات "الداخلية" التي يشنها المعارضون العرب، مثل الوهابيين الذين كانت تدعمهم الأسرة السعودية المؤثرة خلال القرن التاسع عشر (إينالجك ١٩٨٨م، ص٧٢ - ٧٣).

وخلال فترة الإصلاح (التنظيمات) ١٨٣٩ : ١٨٧٦م، خضعت الخلافة لعملية تحول؛ حيث كانت سلطتها محدودةً بقرار الإصلاح الذي أعلن تحت ضغوط من القوى الأوروبية، وقد حقق المساواة لغير المسلمين في الإمبراطورية على أساس المواطنة الحديثة. ثم أعلن الدستور الأول بعد ذلك في عام ١٨٧٦م، ونصت (المادتان ٣ و٤) على أن السلطان هو الخليفة، وهو زعيم جميع المسلمين، وإمبراطور حاكم لجميع المواطنين العثمانيين. وهكذا انقسمت سلطة السلطان قسمين، حيث اقتصرت سلطته بوصفه خليفةً على المجال الديني/الروحي. ومع ذلك، كان السلاطين - وخاصةً عبد الحميد الثاني - يطالبون كذلك بالسلطة السياسية على المسلمين خارج الإمبراطورية على أساس الخلافة (تركون ١٩٩١م، ص١٨٦ : ١٩١، أوزكان ١٩٩٨م، ص٥٤٧، انظر كذلك: بازمينار ٢٠٠٥م). وخلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما عبرت عنه الوثائق الرسمية وكتابات المثقفين (مثل: جودت باشا ١٩٦٠م)، استمدت الخلافة العثمانية شرعيتها لأنها:

أولًا: إظهار للإرادة الإلهية.

ثانيًا: موروثة من الأجداد.

ثالثًا: تستند إلى القوة السياسية والعسكرية للسلالة العثمانية.

رابعًا: موافقة (بيعة) من كل العلماء والبيروقراطيين والمجتمع المسلم بشكل عام.

وهكذا، فقد عَرَّفَ شمس الدين سامي - وهو مفكر ولغوي في العصر الحميدي - الخلافة بأنها: "خلافة الله، وآخر نبي ﷺ، وإمامة وقيادة لجميع أهل الإسلام، وواجب مقدس لحماية شريعة الإسلام" (الخلافة العظمى ١٨٩٩-١٩٠٠م، ج١، ص٥٨٥).

وحاول السلطان عبد الحميد الثاني - بوصفه مسلمًا متدينًا تلقى تعليمًا دينيًا- إحياء الأمة الإسلامية وتعزيز الطابع الإسلامي للدولة العثمانية بالإضافة إلى جعلها دولة مركزية. وهكذا سعى إلى استخدام الخلافة أداةً حاسمةً للوحدة السياسية والإدارية في السياسة الداخلية، ومصدر قوة أيديولوجية وسياسية في العلاقات الدولية ضد ضغوط القوى الأوروبية (الحوراني ١٩٨٣م، ص١٠٥:١٠٧)؛ لأنها كانت قادرةً بشكل هائل على حشد أعداد كبيرة من المسلمين، ولاسيما في مستعمرات بريطانيا وفرنسا وإيطاليا (أوكي ١٩٩٩م، سميث ١٩٧٤م، ص٢١). وفي إطار محاولة تعزيز الخلافة، اهتم السلطان عبد الحميد الثاني بنشر العديد من الصحف والمنشورات والكتب في بريطانيا وفرنسا وألمانيا ومصر والهند وتركيا دعمًا للخلافة العثمانية، وخاصةً ضد الدعاية البريطانية التي تهدف إلى تقسيمها (عن طريق مساعدة المقاطعات العربية للانفصال عن الإمبراطورية العثمانية)، أو على الأقل محاولة إضعاف (الدولة السامية)، في الربع الأخير من القرن التاسع عشر (انظر أيضًا: الفصل الخامس). كما دعم المنظمات الإسلامية سياسيًا وماليًا (مثل: المساجد وبعض الطرق الصوفية) للحفاظ على ولاء السكان المسلمين لمركز الدولة (إيرسلان ١٩٩٥م، وكولوجلو ١٩٩٨م).

وخلال فترة المشروطية الثانية ١٩٠٨:١٩١٨م، أدركت جمعية الاتحاد والترقي التي أطاحت بالسلطان عبد الحميد الثاني مكانة الخلافة الدولية والقوة الكامنة فيها، ومن ثم حاولت الحفاظ عليها. وفي الوقت نفسه، سَعَوْا - بنجاح - في إضعاف الخلافة في السياسة الداخلية لترسيخ النظام الدستوري الجديد. ولاسيما بعد فشل الثورة المضادة التي كان يدعمها عبد الحميد الثاني ضد جمعية الاتحاد والترقي؛ (حادث ٣١ مارس) الذي أدى بعد ذلك إلى إزاحة السلطان، وتقييد سلطته أكثر مع التعديلات الدستورية في عام ١٩٠٩م؛ قُيِدَتْ سلطته - مثلًا - في إلغاء البرلمان (انظر: الفصل الرابع). وقد ضعفت تدريجيًا كل القوى التي كانت تدافع عن وضع الخليفة الأصولي ومن بينهم المفكرونَ والسياسيون والبيروقراطيون، في حين احتج الحداثيونَ بأن الخلافة ليست سوى شكل تمثيلي للحكومة وأن الخليفة، بوصفه ممثلًا

عن الشعب، لم يكن متفوقًا عليهم ويجب أن يتحمل مسئولية أفعاله، ويكتسب المزيد من القوة والتأثير بمساعدة جمعية الاتحاد والترقي التي حكمت البلاد في العقد الأخير من الإمبراطورية.

ومن ناحية أخرى، فإن حجم دعم العالم الإسلامي للخلافة، والهند على وجه الخصوص، قد جعل قادة جمعية الاتحاد والترقي يدركون أن الخلافة يمكن أن تظل مؤثرة في السياسة الدولية. وعندما بدأت الحرب العالمية الأولى، قررت جمعية الاتحاد والترقي أن تنضم إلى القوى المركزية ضد الحلفاء، بالاعتماد على أمور؛ منها التأثير المحتمل للخلافة على المسلمين. ومع ذلك، لم يكن إعلان الخليفة محمد الخامس الجهاد فعالاً كما كان متوقعًا، لأن بريطانيا وفرنسا قد اهتمتا بالفعل بالقادة المسلمين والمؤسسات القادرة على التعبئة الاجتماعية ضد الحلفاء في مستعمراتهم. وعلاوةً على ذلك، فقد شجعت بريطانيا شريف مكة على الثورة ضد العثمانيين، ووعدته بالاستقلال وتأسيس الخلافة العربية، وهي المشكلة التي خلقها البريطانيون في منتصف القرن التاسع عشر من أجل الخلافة العثمانية. وبدأ الشريف حسين الثورة العربية في عام ١٩١٦م، وحصل في نهاية المطاف على الاستقلال عن الإمبراطورية، وبدأ يطالب بالخلافة في عام ١٩٢٤م (تيتيلابام ١٩٩٨م). لكن البريطانيين نقضوا وعدهم بسبب ظهور "حركة الخلافة" في الهند وكانت تهدف إلى إحياء الخلافة العثمانية (انظر أدناه)، ثم بسبب المقاومة الناجحة مِنْ قِبَلِ الحركة القومية التركية، بقيادة مصطفى كمال، ضد احتلال الحلفاء تركيا بعد الحرب العالمية الأولى (بزبينار ٢٠٠٢م، ٢٠٠٥م).

ومع ذلك، كانت الخلافة (والسلالة العثمانية) مشكلةً لمصطفى كمال ومؤيديه، وذلك عندما دعت الحكومة البريطانية السلطات في كل من إسطنبول وأنقرة في تركيا إلى مفاوضات سلام في لوزان. ثم فصل البرلمان التركي في أنقرة السلطنة عن الخلافة، وبعد نقاش حاد، أُلغِيَتْ السلطنة في الأول من نوفمبر عام ١٩٢٢م. وخُلِعَ السلطان محمد السادس، وانتُخِبَ ابن أخيه عبد المجيد أفندي، خليفةً جديدًا مع عدم وجود سلطة سياسية حقيقية. ومع ذلك، فإن مكانة الخلافة العالية داخل تركيا والعالم الإسلامي ككل أثبتت أنها تعني الكثير لكمال الذي كان مترددًا في مشاركة سلطته، وخاصة بعد إعلان الجمهورية في ٢٩ أكتوبر عام ١٩٢٣م، عندما سعى عبد المجيد أفندي إلى التأثير السياسي على الحكومات الإسلامية ووجد الدعم داخل تركيا وخارجها.

ومع تعمق التوتر بين إسطنبول وأنقرة عندما أرسل اثنان من زعماء المسلمين الهنود، آغا خان، وأمير علي رسالةً من لندن إلى الحكومة التركية (والصحافة) دعمًا للخلافة، وغدًا

كمال باشا ورئيس الوزراء عصمت باشا هذا الموقف تدخلًا من الحكومة البريطانية في الشئون الداخلية لتركيا، واتهم الخليفة بالتآمر لإحياء السلالة العثمانية. ثم قررت الحكومة إلغاء الخلافة، بالرغم من الانتقادات الحادة من وسائل الإعلام في إسطنبول - فلم تكن خاضعةً لسيطرة الحكومة - ومن جميع أنحاء العالم الإسلامي، وتمكنت من ذلك بسهولة من خلال البرلمان، حيث قُضِيَ على جماعة المعارضة القوية مع انتخابات عام ١٩٢٣م. وأثناء هذه العملية، استخدم العلمانيون الأتراك الخطاب الإسلامي بشكل مكثف لتسويغ تحركهم الإصلاحِي الجذري (انظر: الفصل السادس).

وقد كان إلغاء الخلافة صدمةً لمعظم المسلمين، ولا سيَّما الهند، ولم يعترفوا بقرارِ البرلمان التركي، وطالبوا بإرجاعه مرةً أخرى. ولكن الحكومة التركية وقفت بقوة في ذلك الوقت، بالرغم من وجود عدة محاولات لإحياء الخلافة خارج تركيا. مثل العديد من القادة ومنهم الخلفاء السابقون في المنفي، مثل: محمد السادس، وعبد المجيد أفندي، والملك يوسف في المغرب، والشريف حسين في مكة، والملك أمان الله خان من أفغانستان، والإمام يحيى (الشيعي) في اليمن، وغيرهم. وجميعهم أرادوا الخلافة. ولم ينلْ أي من هؤلاء القادة اعتراف بعضهم ببعض أو من عامة الناس، باستثناء عبد المجيد أفندي، الذي كان يفتقر إلى القوة الاقتصادية والسياسية اللازمة بسبب منفاه في سويسرا ثم في فرنسا. وفي عام ١٩٢٦م عُقِدَ "مؤتمر الخلافة" في القاهرة، حيث حاول الملك المصري فؤاد نفسه أن يُنتَخَبَ خليفةً، لكنه أخفقَ بسبب ردود الفعل السلبية من قادة المسلمين. وفي عام ١٩٣١م، عقد المؤتمر مرةً ثانية في القدس، حيث حاول عبد المجيد أفندي أن يحصل على اعتراف بالخلافة، لكنه لم ينجح بسبب الصراعات السياسية بين المشاركين. وبعد انتهاء المؤتمر، نسي تدريجيًا (انظر: بلدرم ٢٠٠٤م). واليوم، لا تزال الخلافة موجودةً في جدول أعمال بعض الجماعات

السياسية، مثل جماعة الإخوان المسلمين[٧٩]، وبعض الجماعات المسلحة، مثل تنظيم القاعدة[٨٠] وحزب التحرير، بالإضافة إلى بعض الجماعات الهامشية الأخرى في باكستان (مثل: جماعة الأنصار، والتنظيم الإسلامي، ولشكر طيبة)، ومؤتمر الخلافة في بنجلاديش[٨١].

القوى الفاعلة، ثلاث جماعات في ثلاث قارات:

ركزت هذه الدراسة على فترة ما بين عامي ١٩٠٨م و١٩٢٤م، وذلك عندما ضعفت الخلافة تدريجيًا وانتهت مع انهيار الإمبراطورية العثمانية في أعقاب الحرب العالمية الأولى. وقد حددتُ - كما ذكرتُ سابقًا - ثلاث مجموعات رئيسة من جهات السلطة الفاعلة التي ظهرتْ في آسيا وإفريقيا وأوروبا نتيجةً للصراع على الخلافة، وهم: الأصوليون، والحداثيون، والعلمانيون. كان الأصوليون (أو الإسلاميون الأصوليون) هم الذين حددوا للخلافة وضعًا مزدوجًا، أي أنهم يملكون السلطة الروحية والدنيوية - وحاولوا إبقاء الخلافة في إسطنبول. وكانوا في الغالب من العلماء الأصوليين (العلماء المسلمين)، وبعض البيروقراطيين من الطبقة المتوسطة وذوي المستوى العالي من التعليم (الديني) كذلك. وكان الإسلاميون الحداثيون هم أولئك الذين حاولوا تحويل الخلافة إلى حكومة (علمانية) حديثة، وحصر سلطتها في الشئون الدنيوية للدولة. كان معظمهم من العلماء والصحفيين (وبعض البيروقراطيين كذلك) ذوي خلفيات

---

٧٩ تأسست جماعة الإخوان المسلمين - وهي أكبر جماعة معارضة في كثير من الدول العربية المستبدة - ولاسيما مصر والأردن وسوريا - على يد **حسن البنا** في القاهرة في عام ١٩٢٨م، وقد أرسل البنا - بوصفه المرشد العام للإخوان المسلمين - رسالة إلى عديد من الزعماء المسلمين، ومنهم الملك المصري **فاروق الأول** في سنة ١٩٣٦م، وكان عنوانها «**نحو النور**» (وقد نشرت كتابًا في سنة ١٩٤٧م)، ولخصت تلك الرسالة الطويلة فلسفة الإخوان السياسية وأهدافهم الرئيسة، وكان أحدها: "تعزيز العلاقات بين جميع الدول الإسلامية ولاسيما الدول العربية من أجل تمهيد الطريق لدراسة عملية جادة فيما يتعلق بالخلافة الماضية" (البنا ١٩٣٦م، ص١٠)، وقد نُشِرَتْ تلك القطعة الأدبية مؤخرًا على موقع الإخوان في قسم "رسائل الإمام" (الإخوان المسلمون ٢٠١٠ ب)، وعلى الرغم من أن القوانين الداخلية الرسمية الخاصة بالإخوان لا تتضمن إشارةً مباشرةً إلى الخلافة فإن البند الثاني من القوانين الداخلية يذكر أحد أهدافه: "الحاجة إلى السعي إلى تشييد الدولة الإسلامية التي تسعى بصورة فعالة نحو تطبيق أحكام الإسلام وتعاليمه" (الإخوان المسلمون ٢٠١٠ أ).

٨٠ أعلن **أسامة بن لادن** ومساعده **أيمن الظواهري** هدفهما الأساسي وهو إيجاد خلافة، ورشحوا مدينة الرمادي العراقية التي كانت تحت سيطرتهما آنذاك عاصمةً لها في عام ٢٠٠٦م، ولكن بن لادن - والظواهري الآن - لم يتمكنا من الحصول على اعتراف العالم الإسلامي (ليبل ٢٠٠٩م، ص٣٧٣، ٣٧٩).

٨١ حزب التحرير: هو جماعة دولية مقرها سوريا أسسها تقي الدين النبهاني في سنة ١٩٥٢م، وهي موجودة كذلك في أوروبا ولكنها محظورة في بعض الدول الإسلامية، ومنها تركيا ولبنان ومصر وسورية (انظر: حزب التحرير ٢٠١٠م)، ومجلس الخلافة هو حزب سياسي شرعي في بنجلادش، في حين تحظر باكستان والولايات المتحدة الأحزاب الأخرى (انظر: التقويم العالمي للإسلام الصادر عن مجلس السياسة الخارجية الأمريكي؛ Online at: https://bit.ly/2xKWe8j).

دينية قوية من حيث التعليم والوسط الثقافي. وكان بعض الحداثيين من القوميين العرب، مثل رشيد رضا الذي لم يكن بطبيعة الحال راغبًا في إبقاء الخلافة في إسطنبول، لكنهم سَعَوْا وراء فكرة الخلافة العربية. وأخيرًا، كان العلمانيون هم الذين حاولوا تحويل الخلافة إلى سلطة رُوحية بحتة، مثل بابوية العالم الكاثوليكي، وذلك لجعلها منصبًا رسميًا سياسيًا ضعيفًا. وكانوا في الغالب من السياسيين والصحفيين وأصحاب المناصب البيروقراطية (بالإضافة إلى عدد قليل من العلماء) ذوي التعليم الغربي، وينتمون إلى الطبقة الوسطى. وقد استولى العلمانيون على سلطة الدولة في تركيا في عام ١٩٢٢ وألغَوْا الخلافة في ٣ مارس ١٩٢٤م. (ويحتوي المسرد التالي على بعض الأسماء مع ملخص للمعلومات عن الخلفيات الاجتماعية للجهات الفاعلة. وترد السير الذاتية التفصيلية الخاصة بهم في الحواشي السفلية وفي الفصول التالية، حيث تُناقش وجهات نظرهم وأعمالهم).

وفيما يأتي وصف للمجموعات الثلاث التي نظمت وفقًا لتقسيم المركز/ أو المحيط الجغرافي للخلافة، يتخطى التمييز الأفقي الحدود السياسية الأيديولوجية، حيث كان الأصوليون والحداثيون يعمل بعضهم ضد بعضٍ في الوسط، لكنهم عملوا معًا ضد القومية العربية على الحدود. وعلاوةً على ذلك، فإن مجموعة القضايا المحيطة بمصير الخلافة تختلف اختلافًا كبيرًا في المنطقتين. ولهذا السبب، كان من المنطقي مناقشة وضع الأصوليين، والحداثيين، والعلمانيين في مركز الخلافة، والجهات الفاعلة الموالية للعثمانيين (ومنهم الأصوليون والحداثيون) والجهات الأخرى المناهضة للعثمانيين (القوميين العرب) على الحدود.

مركز الخليفة:

كانت تركيا (أو إسطنبول، على وجه الخصوص) هي الإقليم المركزي للخلافة، وكان التطور السياسي القانوني فيما يتعلق بالخلافة (والمشيخة) مصحوبًا بصراع خِطابي بين الأصوليين والحداثيين. وكانت كلتا المجموعتين ممثلةً بالدرجة الأولى في العلماء العثمانيين، الذين سَعَوْا إلى زيادة قوتهم من خلال لعب دور حاسم (لصالح الخلافة وضدها على حد سواء) بوصفهم الناقلين الوحيدين للمعرفة والتقاليد الإسلامية، وأهم مصدر للتسويغ في سياسة الشرق الأوسط في ذلك الوقت. ولذلك فقد افترضت أن دور العلماء والخطابات مهمين جدًا من حيث التغيير الفكري والسياسي في أوائل القرن العشرين – على الرغم من أنهما سيخسرانِ كل قوتهما بعد عام ١٩٢٤م. لم تكن هذه الحجة غير مألوفة في المؤلفات ذات الصلة.

مسرد أسماء بعض القوى الفاعلة الرئيسة في السلطة

الاسم	الجماعة	نبذة عنه	الدولة
علي عبد الرازق ١٨٨٨ : ١٩٦٦م	علماني	عضو في جماعة العلماء	مصر
عبد النافع أفندي ؟ : ١٩٣٦م	علماني	عضو من العلماء، بيروقراطي، محام	تركيا
علي فهمي محمد ١٨٧٠ : ١٩٢٦م	حداثي	ضابط جيش، ناشط (مؤسس الحزب الوطني وزعيمه)	مصر
مختار أحمد الأنصاري ١٨٨٠ : ١٩٣٦م	أصولي	سياسي، وطبيب، وتربوي (مؤسس جمعية الملة الإسلامية، عضو في المؤتمر القومي الهندي والرابطة الإسلامية)	الهند
مصطفى كمال أتاتورك ١٨٨١ : ١٩٣٨م	علماني	الرئيس الأول لتركيا ١٩٢٣ : ١٩٣٨م، ضابط سابق بالجيش، زعيم الحركة القومية التركية، ١٩٢٠ : ١٩٢٢م	تركيا
أبو الكلام آزاد ١٨٨٨ : ١٩٥٨م	أصولي	مفكر، ناشط (زعيم حركة الخلافة الهندية)	الهند
محمد حمدي يازر ١٨٧٨ : ١٩٤٢م	حداثي	عضو من العلماء، بيروقراطي	تركيا
فؤاد شكرو (ديلبيلين)	علماني	مفكر، صحفي، ناشط، مؤسس الحزب العثماني الديمقراطي، ١٩٠٩م	تركيا
ضياء كوك ألب ١٨٧٦ : ١٩٢٤م	علماني	مفكر، عضو في جمعية الاتحاد والترقي، بيروقراطي	تركيا
هابيل آدم ؟ : ١٩٤٨م	حداثي	دكتوراة في الفلسفة، صحفي، عضو سري في جمعية الاتحاد والترقي	تركيا

الاسم	الجماعة	نبذة عنه	الدولة
الأستاذ هليل هالكي ١٨٦٩: ١٩٤٠م والياس سامي ١٨٨١م: ؟ والأستاذ رشيد ١٨٨٣: ١٩٥٢م	علمانيون	أعضاء من العلماء، وأعضاء في البرلمان، تركيا ١٩٢٠: ١٩٢٣م	تركيا
الأستاذ إسماعيل شكرو ١٨٧٦: ١٩٥٠م	حداثي	من العلماء، سياسي، عضو في البرلمان، كاتب تركي ١٩٢٠: ١٩٢٣م	تركيا
حسين عوني باشا ١٨٨٧: ١٩٥٠م	علماني	سياسي، وعضو في البرلمان التركي ١٩٢٠: ١٩٢٣م	تركيا
إسماعيل حقي ١٨٦٨: ١٩٤٦م	أصولي	عضو في جماعة العلماء	تركيا
عصمت باشا إينونو ١٨٧٦: ١٩٥٠م	علماني	ضابط جيش، سياسي، عضو في البرلمان، شغل منصب وزير الخارجية ١٩٢٠: ١٩٧٢م، ورئيس الوزراء	تركيا
الشيخ عبد العزيز جاويش ١٨٧٦: ١٩٢٩م	حداثي	عضو في جماعة العلماء، سياسي، صحفي، ناشط موالي للعثمانين، عضو في التنظيم السري العثماني	تونس مصر تركيا
عبد الرحمن الكواكبي ١٨٥٥: ١٩٠٢م	حداثي	مفكر، ناشط (مؤيد لحركة الخلافة العربية)	مصر سوريا
حكيم أجمل خان ١٨٦٣: ١٩٢٧م	أصولي	سياسي، وطبيب، وتربوي (مؤسس جمعية الملة الإسلامية، عضو مؤسس في حركة الخلافة، والرابطة الهندية الإسلامية)	الهند
مشير حسين كيدواي ١٨٧٨: ١٩٣٧م	أصولي - حداثي	محام، وسياسي، وعضو في حركة الخلافة الهندية، ومؤسس رابطة المسلمين في الهند	الهند بريطانيا

الاسم	الجماعة	نبذة عنه	الدولة
عمر لطفي فكري ١٨٧٢: ١٩٣٤م	حداثي	فقيه، محام، عضو برلماني ١٩٠٨: ١٩١٢م، صحفي	تركيا
محمود نديم باشا	حداثي	ضابط جيش، كاتب	تركيا
محمد طاهر ١٨٦١: ١٩٢٥م	أصولي	ببليوغرافي، ضابط جيش، مؤسس جمعية الاتحاد والترقي، وزعيم صوفي (الطريقة الملامتية)	تركيا
محمد صفا ١٨٧٩ :بعد ١٩٢٣م	أصولي	صحفي مصري (مؤسس جريدة العدل التركية - المصرية ونشرت في إسطنبول ١٩٠٨م، ناشط، ولديه روابط وثيقة بالتنظيم السري)	مصر تركيا
محي الدين بهاء ١٨٨٤: ١٩٥٤م	أصولي	محام، قاض، صحفي، عضو برلماني	تركيا
مصطفى صبري أفندي ١٨٦٩: ١٩٥٤م	حداثي	عضو في جماعة العلماء، وعضو في البرلمان، وشيخ الإسلام	تركيا مصر
مصطفى ذهني باشا ١٨٥٠: ١٩٢٩م	أصولي	دواويني (عضو في حكومة بيروقراطية)، ومحافظ، وعضو في جماعة العلماء	تركيا العراق
سيد سليمان ندوي	أصولي	مفكر، ناشط (عضو في حركة الخلافة الهندية)، زعيم صوفى (النقشبندية) عضو من العلماء، أستاذ التاريخ الإسلامي، العربية، الفارسية، تاريخ الأديان والأدب، ومستشار تعليمي	الهند
عمر لطفي ١٨٦٤: ١٩٣٤م	أصولي	فقيه (قاض ونائب عام)، مفكر	تركيا
عمر ضياء الدين أفندي ١٨٥٠: ١٩٢٠م	أصولي	عضو في جماعة العلماء، عالم حديث، زعيم صوفي (النقشبندية)	تركيا

الاسم	الجماعة	نبذة عنه	الدولة
سيد محمد رشيد رضا ١٨٦٥: ١٩٣٥م	أصولي حداثي	عضو في جماعة العلماء، مفكر (زعيم الحداثة الإسلامية في مصر)، صحفي، وصوفي (النقشبندية)، ناشط (عضو جمعية التشاور، حزب السوري اللامركزي)، معلم (مؤسس جامعة الدعوة والإرشاد في القاهرة)	مصر سوريا
الشيخ إسماعيل الصفائحي ١٨٥٦: ١٩١٨م	أصولي	عضو في جماعة العلماء، فقيه (كبير القضاة في تونس)	تونس
سعيد حليم باشا ١٨٦٤: ١٩٢١م	أصولي	مفكر، من العائلة الملكية، سياسي: حفيد محمد علي مصر، عضو جمعية الاتحاد والترقي، ورئيس الوزراء والخارجية خلال الحرب العالمية الأولى	تركيا
محمد سيد بك ١٨٧٣: ١٩٢٥م	حداثي وعلماني	عضو في جماعة العلماء، فقيه، وزير العدل ١٩٢٣: ١٩٢٤م	تركيا
الحسين بن علي شريف مكة ١٨٥٥: ١٩٣١م	علماني	حاكم مكة ١٩٠٨: ١٩١٧م، أعلن نفسه حاكم الحجاز ١٩١٧: ١٩٢٤م، أعلن خلافته (١٩٢٤م) (غير معترف بها)	الحجاز العربية
سيد محمود ١٨٨٩: ١٩٦١م	أصولي	محام، ناشط (زعيم حركة الخلافة الهندية)، وزير النقل والزراعة (الهند، ١٩٤٦: ١٩٥٢م)، عضو برلماني، (الهند، ١٩٥٢: ١٩٥٧م، ١٩٦١م)	الهند بريطانيا
صالح الشريف التونسي ١٨٦٩: ١٩٢٠م	أصولي	عضو في جماعة العلماء، صحفي، ناشط موال للعثمانيين، المدير التنفيذي للتنظيم السري العثماني في شمال إفريقيا	تونس

الاسم	الجماعة	نبذة عنه	الدولة
سيد حبيب أفندي العبيدي ١٨٧٩:١٩٦٣م	أصولي	عضو في جماعة العلماء، مفتي الموصل ١٩٢٢:١٩٦٣م، نائب في البرلمان العراقي ١٩٣٥:١٩٤٥م	العراق
الشيخ صالح يافي	أصولي	صحفي، مؤسس جريدة الراشد الصادرة في بيروت عام ١٩١٠م	لبنان
الشيخ بلال عبيد اليمني	أصولي	زعيم صوفي (المرغينية)	اليمن

ويقول ماردين (١٩٩١م، ص١٧٩) – مثلًا – بأن العلماء كانوا إحدى القوى التي توازن الاستبداد السلطاني، ولا يمكن تجاهل وجهات نظرهم السياسية ذات الإطار الديني بسهولة خلال التحديث العثماني. وعلى نحو مماثل، يثبت (بين ٢٠٠٦م) أن العلماء في أواخر العهد العثماني قاموا بأدوار مهمة ومختلفة، سواء في دعم المؤسسة الدينية أو المعارضة، وذلك لتجنب التهميش. ويقول كذلك إنه على الرغم من أنهم كانوا جميعًا مهتمين اهتمامًا عامًا بمستقبل المؤسسة، فإن العديد من العلماء أيدوا، فكريًا وسياسيًا، إصلاحات جمعية الاتحاد والترقي التي بدأت مع ثورة الأتراك الشباب في عام ١٩٠٨م (انظر: الفصل الرابع).

وبعد الثورة التي أسفرت عن إزاحة جمعية الاتحاد والترقي لأقوى خليفة وهو السلطان عبد الحميد الثاني، حدث عدد من التغييرات الدستورية أدت إلى تقويض سلطة الخليفة. وعلاوةً على ذلك، أدى النقاش حول وضع (شيخ الإسلام)، وهو أعلى شخصية دينية للخليفة، إلى عزله من الحكومة، مما أدى في النهاية إلى وفاته في تركيا. وفي كلتا الحالتين، واجه بعضُ الأصوليين والحداثيين بعضًا، وحاولوا تسويغ ادعاءاتهم المعارضة بالإشارة إلى الإسلام. في المرحلة الأخيرة من تحول الخلافة، في عام ١٩٢٢م، فصلها العلمانيون عن الملكية، مما جعلها مؤسسة (روحية) عاجزة. ثم في أوائل عام ١٩٢٤م، ألغوا الخلافة، وهي أهم مرحلة من مراحل علمنة الدولة التركية. وفي هاتين الحالتين، كان النضال بين العلمانيين والإسلاميين الحداثيين، الذين عارضوا العلمنة الراديكالية. وفي ذلك الوقت، اختفى الأصوليون بشكل كبير من المشهد السياسي، رغم أنهم كانوا مؤثرين إلى حد ما كفاعلين سياسيين في السنوات الأولى من عصر المشروطية الثانية.

وتألفت هذه المجموعة في معظمها من كبار العلماء في العصر الحميدي في المركز، وقد حرمهم الأتراك الشباب من حق التصويت بعد الثورة، وتألفت كذلك من بعض المفكرين العرب والهنود الذين كانوا يناضلون ضد الاحتلال الأوروبي، على الحدود. وكانت تهدف إلى استعادة سلطة الخلافة في المجتمع المسلم. وستناقش آراء ٢٠ ممثلًا من الجهات الفاعلة من الأصوليين في هذه الدراسة، ستة من الهند: (حكيم أجمل خان، وأبو الكلام آزاد، ومشير حسين كيدواي [وهم حداثيون كذلك]، وسيد محمود، وسيد سليمان الندوي، والدكتور مختار أحمد أنصاري)؛ ومن بين الأصوليين العثمانيين، ستة من تركيا: (إسماعيل حقي [إزميري]، عمر ضياء الدين أفندي [داغستاني]، ومحمد طاهر البورصلي، وعمر لطفي، ومحي الدين بهاء، وسعيد حليم باشا)، سبعة كانوا عربًا: (رشيد رضا [حداثي أيضًا]، وبلال عابد اليمني، وإسماعيل الصفائحي، وصالح الشريف التونسي، ومحمد صفا، وحبيب العبيدي، وصالح يافي)، وواحد كان كرديًا ([بابانزادي] مصطفى زيني باشا، وهو حاكم عثماني). ومن حيث الهيكل المهني للمجموعة، كانت مجموعة الأصوليين يقودها بعض العلماء الإسلاميين، وكان هناك ثمانية علماء، أحدهم كان بيروقراطيًا كذلك، وواحد سياسي وصحفي؛ وستة سياسيين؛ اثنان منهم كانا مثقفين معروفين وواحد صحفي؛ وصحفيون آخرون وأربعة مفكرين آخرين. ولذلك، كان معظم أعضاء المجموعة يعرفون خلفيات الطبقة المتوسطة. ولقد دافعوا عن الخلافة العثمانية في مركزها (ضد الحداثيين) وعلى الحدود (ضد القوميين العرب).

وقد شارك الإسلاميون الحداثيون في حدثين من النضال ضد الخلافة، بين ١٩٠٨م و١٩١٦م وبين ١٩٢٢م و١٩٢٤م. ففي المرحلة الأولى، واجهوا الأصوليين بعد ثورة ١٩٠٨م، ولعبوا دورًا رئيسًا من حيث تسويغ (العلمانية) وتحويل الخلافة (والمشيخة) مِنْ قِبَلِ الاتحاديين. وتألفت هذه المجموعة من العلماء والفقهاء، وقدمت الدعم لجمعية الاتحاد والترقي في محاولتهم تقويض سلطة الخليفة (انظر: الفصل الرابع). وعلاوةً على ذلك، فمن تصاريف القدر أن كانت المجموعة نفسها هي التي دافعت في المرحلة الثانية عن وضع الخليفة ضد المحاولات العلمانية لتدميره. وعلى الرغم من أنهم لم ينجحوا في إنقاذ الخلافة (أو المشيخة)، فإنهم قادوا معركةً هائلة ضد الجماعة العلمانية بقيادة مصطفى كمال في الفترة من ١٩٢٢م إلى ١٩٢٤م (انظر: الفصل السادس). وفي كلتا الحالتين، عَرَّفَ الحداثيون الخلافة بوصفها مؤسسةً دنيويةً (لا روحية)، وكانوا يرون أن الخليفة العثماني قائد لكل العثمانيين. وكانوا أقل في العدد من مجموعة المتمسكين بالتقاليد: هؤلاء السياسيون والعلماء والمفكرون من بينهم ستة أتراك (محمد

حمدي، ومحمد سيد بك، ولطفي فكري، وإسماعيل شكرو، وهابيل آدم، ومحمود نديم معن)، وثلاثة عرب (رشيد رضا، وعبد العزيز جاويش، وعلي فهمي محمد). وكان جميع الحداثيين المشاركين في المناقشات في مركز الخلافة من الأتراك؛ ثلاثة منهم كانوا من العلماء والسياسيين، أحدهم كان فقيهًا، وصحفيًا، وضابطًا سابقًا في الجيش. أما أولئك الذين كانوا على الحدود فهم من العرب: أحدهم من العلماء، وصحفي، وسياسي.

وأخيرًا، فقد حاولت المجموعة العلمانية المناهضة للخليفة – كما ذُكِرَ آنفا – تحويل الخلافة إلى مؤسسة (روحية)، ثم إلغاءها كليًا. وعلى الرغم من أن عددهم كان أقل بكثير من غيرهم في تركيا، فإن مناصبهم كانت تتميز بالتطورات السياسية والعسكرية في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وكانوا قادرين على فصل الخلافة عن النظام الملكي العثماني وذلك بإلغائها في عام ١٩٢٢م، مع الإبقاء على الخليفة دون وجود سلطة سياسية أو دنيوية. وكان مصطفى كمال بالطبع أهم شخصية في المجموعة العلمانية. وكان صديقه المقرب، عصمت باشا [إينونو]، أحد السياسيين البارزين بين العلمانيين الأتراك. وضمت هذه المجموعة شخصيات سياسيةً أخرى أقل أهميةً مثل: فؤاد شكرو [ديلبلين]، وحسين عوني [أولاس]. وكان أهم ممثل فكري للجماعة العلمانية هو ضياء كوك ألب، الذي نوقشت قضاياه الفكرية ووجهات نظره العامة حول التحديث والإسلام في الفصل الثاني.

محيط الخلافة:

عمل الأصوليون والحداثيون المؤيدون للعثمانية – في النواحي المحيطة بالخلافة، ومنها شبه الجزيرة العربية، والهند، وشمال إفريقيا – معًا ضد الدعاية البريطانية والفرنسية والأنشطة القومية العربية لحماية الخلافة العثمانية. ومن هنا كان انشغالهم الرئيس هو الوحدة الإسلامية التي كانت تُعَدُّ هي السياسة الخارجية الرسمية للعثمانيين تحت حكم السلطان عبد الحميد الثاني. وقد أحيت جمعية الاتحاد والترقي هذه السياسة التي تجسدت في فتوى الخليفة بالجهاد، خلال الحرب العالمية الأولى (انظر: الفصل الخامس). وتماشيًا مع سياسة جمعية الاتحاد والترقي، نظم العديد من العلماء والمثقفين والسياسيين العرب والهنود الجمعيات والمؤتمرات والمظاهرات، ونشروا المطبوعات وألقوا الخطب في الشرق الأوسط وأوروبا لدعم إسطنبول.

كانت كل هذه الأنشطة والخطابات المؤيدة للعثمانيين، كما ذُكِرَ، تهدف إلى التحايل على حركة الخلافة العربية والقومية العربية بشكل عام. وفي الغالب كانت بريطانيا وفرنسا تدعم السياسيين والمفكرين القوميين العرب في الشرق الأوسط. وفي عام ١٩١٣م، اتفقوا في

باريس في أول مؤتمر عربي وطالبوا بالحكم الذاتي للمقاطعات العربية، وزيادة تمثيل العرب في البرلمان، وتقييد نشر القوات العربية في الجيش العثماني للأراضي العربية فقط. وكان الجزء المهم من أجندتهم - أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها - هو التخلص من الخلافة العثمانية، بالإضافة إلى الاستقلال الوطني. ومن أهم الشخصيات السياسية الرئيسة: الشريف حسين من مكة، وعبد العزيز بن سعود من نجد، وسط الجزيرة العربية، وخديوي عباس حلمي (حكم من ١٨٩٢م إلى ١٩١٤م)، والملك فؤاد (حكم من ١٩١٧م إلى ١٩٣٦م) من مصر - الذين اتبعوا خُطَى الخديوي إسماعيل في مصر في ظل النظام الحميدي (تيتيلابام ١٩٩٨م، وفرومكين ٢٠٠١م، وغولدشميت ٢٠٠٥م).

من بين هؤلاء السياسيين، كان الشريف حسين بن علي ١٨٥٣ : ١٩٣١م أكثر من يزعج العثمانيين، على الرغم من أن ابن سعود ١٨٧٦ : ١٩٥٣م قد أثبت لاحقًا أنه أقوى زعيم في الجزيرة العربية، وذلك من خلال هزيمة حسين وابنه علي وتأسيس المملكة العربية السعودية. الجزيرة العربية ١٩٢٤ : ١٩٢٧م. وعندما نشر الشريف حسين إعلان استقلاله في عام ١٩١٦م، هاجم ثورة الأتراك الشباب، لكنه لم ينتقد الخليفة مطلقًا، ولم يكن لديه أي نية للسيطرة على الخلافة. ولم يكن خطابه العام قوميًا عربيًا بشكل واضح. وفي الواقع، نشر بعض المفكرين مثل: عبد الرحمن الكواكبي، وعبد الحميد الزهراوي، ورشيد رضا فكرة القومية العربية. وكانت ترتبط أصولها إلى حد ما بالخلافة العثمانية، حيث رأوا الخلافة (حقًا دينيًا) للعرب، وقد أخذها الأتراك.

وأخيرًا، كان المفكر العلماني المناهض للخلافة هو علي عبد الرازق[٨٢] الذي كان - مثل رشيد رضا - تلميذًا آخر لمحمد عبده، ولكنه انتقد رضا وغيره من الإسلاميين بسبب نظرتهم السياسية للخلافة، ودعا بدلًا من ذلك إلى الفصل التام بين الدين والسياسة (انظر: الفصل

٨٢ أصدر الشيخ **علي عبد الرازق** عام ١٩٢٥م كتاب **(الإسلام وأصول الحكم)**، ويرى بعض المفكرين أنه يدعو إلى فصل الدين عن السياسة، في حين يرى بعضهم الآخر أنه أثبت بالشرع وصحيح الدين عدم وجود دليل على شكل معين للدولة في الإسلام، فقد ترك الله الحرية للمسلمين في إقامة هيكل الدولة، على أن تلتزم بتحقيق المقاصد الكلية للشريعة. أثار الكتاب ضجةً بسبب آرائه في موقف الإسلام من (الخلافة)؛ حيث نشر الكتاب في فترة سقوط الخلافة العثمانية نفسها وبداية الدولة الأتاتوركية، وبينما كان ملوك العرب يتصارعون على لقب (الخليفة)؛ رد عليه عدد من العلماء من أهمهم الشيخ **محمد الخضر حسين** شيخ الأزهر بكتاب **(نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم)**، ثم سحب منه الأزهر شهادة العالمية، وذلك ما عده كثير من المفكرين ردًا سياسيًا من الملك فؤاد الأول - ملك مصر وقتئذ -، وشن حملة على رأيه. وقد تراجع الشيخ علي عبد الرازق عن رأيه في آخر أيامه كما يقول الإمام محمد الغزالي (المراجع).

الخامس لمناقشة مفصلة حول القومية العربية والخلافة العثمانية).

وبينما كان رواد القومية التركية (ومقرها في إسطنبول)، مثل: يوسوف أقجورا، وأحمد أجاوجلو اللذين كانا من المهاجرين الروس؛ كانت القومية العربية (ومقرها في القاهرة)، تشمل الكواكبي ورضا، وكانا من المهاجرين السوريين. وبينما كانت المجموعة الأخيرة تربطها علاقات وثيقة، وكان لها تأثير معين، على الاتحاديين بين عامي ١٩١٢م و ١٩١٨م، والعلمانيين الأتراك بعد عام ١٩٢٢م؛ كان القوميون العرب ينتقدون بقوة جمعية الاتحاد والترقي، ويعدونها عدوًا للعرب والإسلام.. لكنَّ المجموعتين كلتيهما كانتا تشتركان في أمر واحد: وهو معارضتهما للخلافة العثمانية. وإذا كان القوميون الأتراك قد دعموا الاتحاديين في جهودهم لتقويض سلطة الخليفة، فإن القوميين العرب تعاونوا مع الاستعماريين الأوروبيين خلال الربع الأول من القرن العشرين.

عارض الأتراك الأنشطة القومية العربية على الحدود، وأيد العرب (الأصوليون والحداثيون) والهنود العثمانين. وكان العرب العثمانيون من الأصوليين، وبعضهم من أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، يعملون في شمال إفريقيا وسوريا. وكان أول دفاع عن الخلافة العثمانية بتصريح من الأصولي العربي الشيخ بلال عابد اليمني وطلابه في مدرسة الأزهر في القاهرة. وكان اليمني معلمًا وقائدًا (صوفيًا) للطريقة الميرغنية التي كانت تنتشر في اليمن (كارا ٢٠٠٣م ب، ص٤١). وأدت الكتابة ضد الثورة الزيدية (الشيعية) في اليمن ١٩١١م، إلى استقلالها عن الإمبراطورية، وأصدر الإعلان أوامر للمسلحين بإجهاض الثورة والتظاهر خلف الخليفة العثماني الذي كان – حسبما زعم – الزعيم الشرعي الوحيد في العالم الاسلامي. وقد ترجم هذا الإعلان إلى التركية العثمانية، وقد نشر أصلًا باللغة العربية ووزع في اليمن، ونشر في الصحيفة الإسلامية (الصراط المستقيم)، وذلك في ٢٤ فبراير ١٩١١م، وجريدة الطنين التابعة لجمعية الاتحاد والترقي في ٧ مارس ١٩١١م في إسطنبول.

وقد زادت الأنشطة والمنشورات المؤيدة للعثمانية في المحيط الخارجي للخلافة مع بداية الحرب العالمية الأولى بصورة مفاجئة. ولم يكن الأصوليون وحدهم هم الذين دعموا الخلافة العثمانية، ولكن شاركهم كذلك بعض المفكرين الذين لديهم وجهة نظر سياسية (حداثية) أكثر صرامةً عن المؤسسة. وكان لديهم علاقات مع جمعية الاتحاد والترقي. ومن الأشخاص البارزين في المجموعة الأخيرة: علي فهمي محمد، وهو سياسي فكري إسلامي مصري، وعبد العزيز جاويش، وهو عالم تونسي وعضو في لجنة الدستور. وكان الشيخ إسماعيل الصفائحي والشيخ

صالح الشريف التونسي اثنين من أبرز النشطاء الأصوليين في شمال إفريقيا. وكان كل منهما من العلماء البارزين في المغرب، وقد دافعا كلاهما عن الخلافة العثمانية بكتاباتهما وخطبهما ضد الخطط البريطانية والفرنسية لتثبيت الخلفاء العرب في الحجاز والمغرب، وضد الدعاية القومية العربية كذلك. وقد تُرجمت كتاباتهم المتنوعة على الفور إلى اللغة التركية (بواسطة محمد عاكف) والفرنسية والألمانية.

ومن الناشطين الآخرين في شمال إفريقيا الصحفي المصري محمد صفا. وكان مالك جريدة (العدل) ورئيس تحريرها، وقد صدرت هذه الجريدة باللغتين العربية والتركية في إسطنبول خلال فترة المشروطية الثانية. وكان كتابه عن الخلافة الإسلامية والعثمانيين الذي نُشر أول مرة في جريدة (العدل) ثم تُرجم إلى التركية العثمانية في عام ١٩٢٢م، وكان ردًا على انتقادات الكُتّاب القوميين العرب للخلافة العثمانية المنشورة في جريدة الشريف حسين (القبلة)، ولاسيما ما يتعلق منها باتهام العثمانيين بأنهم لا يمكن أن يكونوا خلفاء شرعيين؛ لأنهم ليسوا أحفاد النبي محمد. وقد أكد محمد صفا في كتابه - بالأدلة النقلية (مثل بعض الأحاديث)، والتاريخية - شرعية الخليفة العثماني، وضرورة طاعة الخليفة، وقدم كتابه إلى آخر خليفة وهو السلطان وحيد الدين (كارا ٢٠٠٥م، ص ٢٣ - ٢٤). أما في شبه الجزيرة العربية، فكان هناك اثنان من المدافعين الأصوليين العرب عن الخلافة العثمانية، وهما العالم العراقي والسياسي الحبيب العبيدي الذي كان نشطًا جدًا خلال الحرب العالمية الأولى (انظر كذلك: الفصل الخامس)، والشيخ صالح يافي، ولا توجد معلومات عن حياته سوى أنه كان مؤسس صحيفة (الراشد) التي نُشرت في بيروت عام ١٩١٠م، حيث كان يعيش عدد كبير من المسيحيين بالإضافة إلى عدة مدارس تبشيرية بروتستانتية (كارا ٢٠٠٥م، ص ١٢). وكان كتاب يافي الذي يحمل عنوان (الخلافة والعثمانيون) ١٩١٦م، يعد محاولةً لإثبات شرعية الخلافة العثمانية وضرورة أن يطيع كل المواطنين السلطان. كما أكد في كتابه مبادئ (الحرية والعدالة والمساواة) التي كان يتمتع بها غير المسلمين في ظل الخليفة التركي.

ولم تقتصر الجهات الفاعلة المؤيدة للدولة العثمانية على تركيا والعالم العربي فقط. فقد كانت الهند المنطقة الرئيسة الأخرى على حدود الخلافة، وكانت القضية الرئيسة المطروحة فيها هي دور الخلافة في الوحدة الإسلامية. ونتيجةً للعلاقات الوثيقة بين العثمانيين والمسلمين الهنود خلال القرن التاسع عشر (انظر: أوزكان ١٩٩٧م، قريشي ١٩٩٩م، ص٢٥: ٤٥)، كان الهنود من أكثر المؤيدين للخلافة العثمانية قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها؛ حتى إنهم

طلبوا من حركة الأتراك الشباب ضمانات للحفاظ على مكانة الخليفة، وذلك عندما حاولت الحركة تقييد سلطة السلطان التركي (أوزكان ١٩٩٧م، ص١٢٩).

وباستثناء الأغا خان الذي لم يكن سُنيًا، فإن جميع المفكرين والسياسيين المسلمين الهنود الذين ناقشوا الخلافة عبروا عن وجهة نظرهم الأصولية، حتى إنهم أرادوا إعادة إحياء الخلافة العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، عندما أوشك مركز الخليفة أن ينهار، وعدُوها الفرصة الوحيدة لاستقلال العالم الإسلامي. وكان الدافع المباشر لذلك هو رغبتهم في التخلص من الاحتلال البريطاني لبلادهم. كما أدركوا أن بريطانيا كانت قلقةً جدًا من القوة الأيديولوجية للخلافة، حيث أكد كثير من الجهات الفاعلة للمسلمين في الهند البريطانية جوانبها الدينية، والغيبية، وسلطتها السياسية كذلك. ومن ثَم، فقد كانت الخلافة في المركز الإسلامي الهندي تناضل للتحررِ من الحكم الاستعماري؛ حتى إن الحركة الوطنية قد تبنت اسم "حركة الخلافة" (١٩١٨: ١٩٢٤م)، واستهدفت إنقاذ الإمبراطورية العثمانية من التفكك، بالإضافة إلى تأمين الحكم الذاتي للهند (قريشي ١٩٩٩م، أوكي ١٩٩٩م). ويمكن أن يسهم العمل المؤيد للخلافة كذلك في التغلب على الوضع الهامشي لشبه القارة (وجنوب آسيا) داخل العالم الإسلامي. وهكذا فقد حشدت الحركة مشاعر (الوحدة الإسلامية) في سياق السياسة البريطانية تجاه تركيا والهند. ومع ذلك، فإن السياسة الإسلامية في الهند انتقلت تدريجيًا من الإسلامية إلى القومية الإقليمية، خاصة بعد أن ألغى العلمانيون الأتراك الخلافةَ، وانغمر الهنود مرة أخرى في الفتنة الطائفية.

ووفقًا للقطاع الأكبر من المثقفين المتعلمين في الغرب الذين يقودون حركات الاستقلال الاستعمارية، مثل أندرسون (١٩٩١م، ص٥٨، ١١٨)، الذي لاحظ أن الحرمان من (الاستقلال) والامتياز (منصب الطبقة العليا ونخبة التعليم الذين تعلموا كذلك أفكارًا غربيةً عن الاستقلال الوطني)؛ فقد كان المفكرون المسلمون (والهندوس) هم الذين يرأسون حركة المقاومة. وكان يقودها ناشطون مثقفون مثل محمد علي جوهر، وشقيقه شوكت علي، وحكيم أجمل خان، ومختار أحمد أنصاري، وأبو الكلام أزاد، ومشير حسين كيدواي، وسيد سليمان الندوي وسيد محمود، وكانت حركة الخلافة الهندية متحالفةً مع الهندوس من أجل الاستقلال من خلال المؤتمر الوطني الهندي، أكبر حزب سياسي في الهند، وقائده، مهاتما غاندي. وقد لعبوا دورًا رئيسًا في (حركة عدم التعاون)، وهي حملة وطنية من العصيان المدني.

وحاولت حركة الخلافة اكتساب التأييد في أوروبا (وعُقِدَ اجتماعان مع رئيس الوزراء البريطاني في ١٩٢٠م و١٩٢١م)، ونُشِرَ إعلان الخلافة في عام ١٩٢٠م، الذي دعا

البريطانيين إلى حماية الخلافة (قريشي ١٩٩٩م، وأوليفردي ٢٠٠٩م). وكانت الفكرة مستوحاةً من الحركة الوطنية التركية ١٩١٩: ١٩٢٢م، وذلك بعد أن غزت الدول الأوروبية إسطنبول والأناضول بعد الحرب العالمية الأولى. وعلى الرغم من أن المقاومة الهندية كانت سلميةً إلى حد كبير، في حين كانت المقاومة التركية مسلحةً، فقد كان لدى الحركتين عناصر إسلامية قوية (مصدرهما الرئيس للدفاع والتسويغ هو الإسلام)، ولكنهما تصورا كذلك فكرة التحرر (الوطني) من الاحتلال الأوروبي. وعلاوة على ذلك، فإن سلسلة (مؤتمرات جميع خلفاء الهند) التي نظمتها الرابطة الإسلامية قد دعمت بشكل واضح المقاومة التركية بقيادة مصطفى كمال، وحذرت البريطانيين في يونيو ١٩٢١م من أن هجومهم على الأتراك سيعني "حربًا مع الإسلام" (صادق ١٩٨٣م، ص٢: ٤، ص١٠٥: ١٠٨). ومع ذلك، فقد فكَّك مصطفى كمال الحركة بعد إلغاء الخلافة. ثم انضم بعض قادتها إلى منافسهم السابق، الرابطة الإسلامية التي أسَّسَتْ فيما بعد في باكستان ١٩٤٧م.

شخصية النخبة في المجموعات الثلاث:

ثمة جانب مهم من التركيب الاجتماعي لهذه المجموعات - مثلما اتضح من الأوصاف المذكورة آنفًا للجهات الفاعلة في الهند وفي أماكن أخرى- هو الطابع النخبوي؛ فقد حدث صراع قوي شكل هذه العملية بين مجموعة صغيرة نسبيًا من النخب، أكثر من المستوى المجتمعي. مثلما نرى في الفصل التالي مثلًا؛ فالاتحاديون الذين خلعوا السلطان عبد الحميد وقلصوا سلطة الخليفة السياسية، كانوا مجموعةً صغيرةً مِن الضباط العسكريين الذين حاولوا إنقاذ الدولة من التفكك والاستبداد (من الملكية). ولأنهم كانوا يملكون بالفعل قوةً عسكرية (وأخرى سياسية)، فإنهم لم يحتاجوا إلى الكثير من الدعم الجماهيري. ولكنهم احتاجوا إلى الدعم الأيديولوجي (الحداثي) من العلماء. كما أن الجدل حول الخلافة بين الموالين العثمانيين والقوميين العرب كان بين نخب الطرفين، على الرغم من أن الشريف حسين وابن سعود احتاجا إلى رجال عاديين في ثوراتهم ضد إسطنبول (انظر: الفصل الخامس). وأخيرًا، فقد استفاد العلمانيون، بقيادة مصطفى كمال استفادةً كبيرةً من جماهير الناس خلال "حرب الاستقلال"، لكنهم ما كادوا يستشيرونهم عند إلغاء الملكية والخلافة، على الرغم من أنهم اضطروا إلى أن يأخذوا رأيهم مؤقتًا حتى يصبحوا أقوياء بما يكفي لإطلاق إصلاحات علمانية جذرية (انظر: الفصل السادس). لذلك، فإن تحليلي في هذه الدراسة يقتصر إلى حد كبير على النضال داخل النخبة، أو العلاقات بين مجموعات النخبة المختلفة، وقد شكل هذا النضال على العموم عملية

التحديث بأكملها في الشرق الأوسط حتى الخمسينيات. ولا يكاد هذا يكترث بالنظر إلى حقيقة أنّ (الرأي العام) الذي ظهر مع إصلاحات التنظيمات في الإمبراطورية العثمانية، كان يتألف فقط من النخب البيروقراطية والمثقفين، باستثناء الناس العاديين، حتى نهاية الإمبراطورية (انظر: كولوجلو ٢٠١٠م، ثالثًا) - وربما حتى فترة الجمهورية[٨٣].

ويتبع ميزان القوى بين الأصوليين والحداثيين والعلمانيين مسارًا موازيًا للتغيرات في علاقات القوة السياسية والعسكرية، وبخاصة ما حول الحكومة المركزية للإمبراطورية العثمانية. فعندما أصبحت جمعية الاتحاد والترقي أكثر حداثةً وعلمانيةً، أُضعِف الأصوليونَ تدريجيًا، وحل محلهم الحداثيونَ ثم العلمانيون وسيطروا على النقاش الفكري السياسي حول طبيعة الخلافة ومستقبلها. ومن ناحية أخرى، فَقَدَتِ الإمبراطورية السلطة والأرض نتيجةً لحروب البلقان ١٩١٢ - ١٩١٣م، والحرب العالمية الأولى، والانتفاضات المحلية، ومنها الثورة العربية الكبرى ١٩١٦م، واحتلال الحلفاء تركيا ١٩١٨ : ١٩٢٢م، بل فَقَدَ السلاطين أنفسهم - وأولئك الذين دافعوا عن سلطتهم الأصولية - السلطة والمكانة.

كما أدى فشل النظام الحالي في مواجهة التطورات السياسية والعسكرية الجديدة إلى تمهيد الطريق لإعادة تشكيل علاقات القوة السياسية والأيديولوجية في المجال العام، مما أدى إلى موازنة القوى تجاه الجهات الفاعلة ذات التوجه الغربي (البيروقراطيين والسياسيين، والصحفيين)، بعيدًا عن العلماء المسلمين والسلطان.

الخِطاب: ثلاث مجموعات، عشرون استراتيجيةً:

إن الحجة التجريبية الرئيسة لهذه الدراسة - كما نوقش في الفصل الأول - هي أنه على الرغم من الاختلافات في الفكر السياسي للمجموعات، والتوجهات والخلفيات المهنية والرؤى المتعلقة بمستقبل الخلافة، فكل هذه الجهات قد استخدمت (الاستراتيجية الشاملة) نفسها في خطابها: وهي استمداد شرعية أفعالهم من الإسلام. وتضمنت هذه الاستراتيجية الشاملة عددًا من (الاستراتيجيات الخطابية) - حسب فوكو (١٩٧٢م، ص٦٠) - تضمنت بدورها العديد

٨٣ أستخدم التعبير هنا بمعناه السياسي كي أشِيرَ إلى قدرة الجماعات الاجتماعية على التأثير على علاقات السلطة في نظام الحكم، وهي كذلك تختلف قليلًا عن مفهوم (المجال العام) بالمعنى الهابرماسي أي الحيز التجريدي الذي يعقد فيه الأفراد الأحرار مناقشةً منطقية حول القضايا الاجتماعية؛ وذلك ما يقول عنه هابرماس إنه ظهر في أوروبا الغربية في القرن الثامن عشر (هابرماس ١٩٩١م)، ومن الناحية الأخرى ينتقد كافادار هابرماس قائلًا: إن المجال العام بوصفه موقعًا للتفاوض السياسي حتى المقاومة (بالنسبة لمركز الدولة) قد ظهر في الإمبراطورية العثمانية بدءًا من منتصف القرن السادس عشر (كافادار ١٩٩٤م).

من العناصر المحددة التي أطلق عليها "الأساليب الخِطابية" (انظر: الفصل الأول). وهذه العناصر الخِطابية مهمة لأنها لم تمثل قرارات الجهات الفاعلة إلى حد ما خلال إيجاد أساس لتسويغ أعمالها فحسب، بل ساعدتها كذلك على فهم الواقع الذي تواجهه. وقد ساعدتها هذه الطرق الخِطابية على إدراك حقيقة الخلافة أو تحديدها بطرق معينة أسهمت بدورها في تشكيل تصرفاتهم وردود فعلهم.

وتشترك المجموعات الثلاث في بعض هذه الاستراتيجيات الخِطابية (التي ناقشت عشرين منها في المجموع)، وهناك استراتيجيات تشترك فيها مجموعتان فقط، في حين تفردت كل مجموعة ببعض الاستراتيجيات تستخدمها لتحقيق أهدافها المختلفة المذكورة سابقًا. وتلخص العناصر الآتية الاستراتيجيات العشرين التي تستخدمها هذه الجهات الفاعلة.

الأساليب الاستراتيجية الخطابية للجماعات الثلاثة:

أولًا: في مركز الخلافة:

الأصوليون:

١- تأسيس المكانة المزدوجة (الدنيوية والروحانية) للخليفة.

٢- التعريف بالشرعية الدينية بوصفها الأساس الوحيد لسلطة الخليفة.

٣- تأكيد طاعة الخليفة بوصفها الواجب الديني للمؤمن.

الحداثيون:

١- تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً دنيوية.

٢- تحديد الشرعية الشعبية والاتفاقيات الاجتماعية بوصفها قواعد لسلطة الخليفة.

٣- تأكيد حدود السلطة الدنيوية للخليفة.

٤- تأميم الخلافة.

العلمانيون:

١- إعادة بناء الخلافة بوصفها مؤسسةً روحيةً بحتةً.

٢-إضفاء الشرعية الإسلامية من خلال فصل الخلافة عن الملكية.

٣- الارتقاء بوضع الخلافة في مواجهة الملكية (غير الإسلامية).

٤- إعادة توطين الخلافة لتكون مؤسسةً (غير إسلامية) في مواجهة الدولة الإسلامية في البرلمان التركي.

٥- المزج بين الخطابين الإسلامي والخطاب القومي (التركي).

٦- محاولة تكييف الدين مع الظروف الحديثة.

ثانيًا: في محيط الخلافة:

١- إعادة تأسيس شرعية الخلافة العثمانية.

٢- تأكيد طاعة الخليفة.

٣- تعزيز الوحدة الإسلامية.

٤- مقارنة الإسلام مع الغرب.

الاستراتيجيات الخِطابية الشائعة:

١-الاستدلال بالنصوص المقدسة (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية).

٢- الاستدلال بالتاريخ الإسلامي الأول.

٣- حذف الأدلة المتناقضة.

الاستراتيجيات الخِطابية الشائعة:

ناقشتُ في هذا الجزء ثلاث استراتيجيات خِطابية مختلفة، وما ارتبط بها من تقنيات مختلفة كانت شائعة الاستخدام لدى المجموعات الثلاث. وبدأت باستراتيجية "الاستدلال بالنصوص المقدسة" (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية) لتسويغ المواقف السياسية والنقاشات، وامتدتِ المناقشة إلى "الاستدلال بالتاريخ الإسلامي"، و"حذف الأدلة المتناقضة"، وتلح معظم التقنيات الشائعة المنتشرة بوصفها جزءًا من هذه الاستراتيجيات؛ على الاستدلال ببعض آيات القرآن وأحاديث النبي بالإضافة إلى بعض الأحداث التاريخية، في حين تُتَجَاهَلُ آيات وأحاديث نبويةٌ وأدلةٌ تاريخيةٌ أخرى. وقد ظهر - أثناء هذه القراءة الانتقائية للنصوص التأسيسية للإسلام وتاريخه - عدد من الموضوعات المهمة مرارًا وتكرارًا، مثل: أساس سلطة الخليفة وطبيعتها، وعدد الخلفاء، وأهمية (الشورى)، وغيرها. وقدمت مجموعات مختلفة رؤاها عن طريق نشر

استراتيجيات وتقنيات مختلفة (وفي كثير من الأحيان تُنشرُ الاستراتيجيات، ولكن لجهات مختلفة). وعلاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن المجموعات الثلاث قد استخدمت الاستراتيجيات الثلاث نفسها، فإنهم لم يستخدموها بقدر واحد. فقد وجد العلمانيون - مثلًا، وبخلاف الأصوليين - صعوبةً في الاعتماد على الأحاديث النبوية، للأسباب الموضحة أدناه. فالاستراتيجيات والأساليب الخطابية التي استخدمتها الجهات الفاعلة كانت لغايات سياسية، مما جعل التصورات حول الشرعية تهدف إلى تقوية مواقف كل مجموعة في صراعاتها المستمرة على السلطة.

وقد حدث هذا النضال في سياق تاريخي واجهت فيه الإمبراطورية العثمانية تحديات من القومية العربية، والإمبريالية الأوروبية، والحركات الانفصالية، والكساد الاقتصادي. وخلال هذه الفترة، في الربع الأول من القرن العشرين، واجه (البلاط السلطاني العثماني) مشاكل إقليميةً نتيجة ثورات القبائل العربية المختلفة (أبرزها ثورة ١٩١٦م الهاشميين في مكة، بقيادة الشريف حسين؛ وقد أدت إلى فقدان الكثير من شبه الجزيرة العربية)، والأقليات غير المسلمة كذلك، مثل: البلغار والألبان واليونانيين.

هذا، ولم يشعر البلاط السلطاني بوصفه مركزًا للخلافة، بتأثير الاحتلال الأوروبي داخل أراضيها (الشرق الأوسط وشمال إفريقيا) فحسب، بل في الأجزاء الأكثر بعدًا من العالم الإسلامي كذلك، ولاسيما الهند في ظل الحكم البريطاني. وأخيرًا، فقد أدى انخراط الإمبراطورية في الحرب العالمية الأولى بوصفها جزءًا من القوى المركزية إلى انهيارها بين عامي ١٩١٨م و١٩٢٢م، ونتيجةً لذلك ظهر كثير من الدول القومية في أراضيها (جميع الدول الحالية، ما عدا إيران، وتونس والمغرب، في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ومعظم الدول المعاصرة في البلقان).

وانتهت الخلافة أيضًا، عندما أثار مؤيدُوها ومعارضُوها على حد سواء نقاشات إسلاميةً. وما دمت سأتحدث عن التطورات السياسة العسكرية التي شكلت - وتشكلت جزئيًا من قبلُ - هذه الخطابات في الفصول الثلاثة التالية، فسوف أحصر التحليل في النضال الخِطابي هنا. وقد ناقشت ثلاث استراتيجيات شائعة، بدءًا من الإشارة إلى المصدرين الأساسيين للإسلام: القرآن والأحاديث النبوية.

الاستدلال بالنصوص المقدسة:

يمثلُ القرآن والحديث (النصوص المقدسة) المتفق عليها في الإسلام. ووفقًا للشريعة الإسلامية، فإن القرآن يحتوي على كلام الله (الوحي)، في حين أن الحديث يشير إلى (السنن

النبوية) (الأقوال والأفعال والمواقف) المتعلقة بالنبي محمد، كما رواها أصحابه (الصحابة) للأجيال المتتابعة[٨٤]. ويُعَدّ الحديث المصدر الثاني للتلقِّي عند المسلمين (بعد القرآن) لأنه يحتوي على (الوحي المتلو)؛ أي الكلمات التي أوحاها الله إيحاءً غير مباشر من خلال نبيه - وهو مبدأ مأخوذ كذلك من القرآن [سورة النجم: الآية ٣، ٤]. وقد رُوِيَتِ السنن النبوية روايةً شفهيةً في بداية الأمر، ثم رُوِيَتْ كِتابةً، وذلك منذ القرن الأول من الإسلام حتى اليوم. وهناك نظام أكاديمي محدد لدراسة السنن النبوية ونقلها، والمعروف باسم (علم الحديث)، وهو علم يميز الحضارة الإسلامية عن غيرها (ابن خلدون ١٩٥٧م، الثالث ٩٩٩). ولم يقتصر علماء الحديث على رواية السنن فقط، بل حَلَّلُوا كذلك صحة سلسلة الرواة (الإسناد) تحليلًا نقديًا لنفي تلك الروايات التي تُنسَبُ كذبًا إلى النبي[٨٥]، وهناك تصنيفات مختلفة للروايات في علم الحديث من زوايا مختلفة ومدارس مختلفة؛ لكن أكثر التصنيفات شيوعًا هو التقسيم الثلاثي: "صحيح"، و"ضعيف"، و"موضوع". وتكون الأحاديث صحيحة إذا رواها رواة "ثقات" (كما هو محدد بتقنيات مختلفة) لكل جيل من العلماء، أما الحديث الضعيف فهو ما يكون أحد رواته - أو أكثر من راوٍ له - غير ثقة أو غير معروف تمامًا (غير معروف لدى علماء الحديث). وأخيرًا، فإن الروايات الموضوعة هي تلك التي يضعها أفراد أو جماعات مختلفة، وتُنسَبُ زورًا إلى النبي، وعادةً ما يكون ذلك لأسباب سياسية، من أجل إضفاء الشرعية على ادعاءاتهم. فهذه الروايات ليست أحاديثَ صحيحةً، ومن ثم ليست مؤهلةً لتكون دليلًا على أي نوع من الحجج الدينية (الأعظمي ١٩٧٧م). وهناك أهمية خاصة لهذا العلم تتعلق بالنوع الثاني؛ لأن هناك عددًا قليلًا من الأحاديث الصحيحة عن الخلافة، ومن ثم استدل كثير من المؤلفين بروايات ضعيفة كثيرة. وهذا أمر مهم لأن الأحاديث الضعيفة لا يمكن اتخاذها دليلًا في مسائل الدين، ومنها الخلافة، وذلك وفقًا للتقاليد الإسلامية السائدة. ومع ذلك، فإن العديد من المفكرين والسياسيين - مثلما سنرى فيما يأتي - ولاسيما الأصوليون الذين أكدوا البعد الديني للخلافة، قد استدلوا غالبًا بالأحاديث الضعيفة للاستفادة من المكانة العالية جدًا التي تتمتع بها السنن النبوية في العقيدة الإسلامية.

---

٨٤ بناءً على ذلك فإن الأحاديث النبوية لا القرآن هي التي تتفق مع الإنجيل - في العرف اليهودي المسيحي - فيما يتعلق بأن كلمة الله (القرآن) قد أوحاها على نحو مباشر في العقيدة اليهودية.

٨٥ لدراسة حديثة عن السلاسل المتعددة لنقل الحديث، وهي تشكل أكبر مجموعة معروفة من الشبكات الاجتماعية وتغطي ما يقرب من ألف سنة (من ٦١٠ إلى ١٥٠٥م)، وتضم ١٢٢٠ عالمًا من علماء الحديث البارزين؛ (انظر: شنتورك ٢٠٠٥م).

ويشكل القرآن والحديث مجموعتين متميزتين من المصادر المرجعية الأساسية التي اعتمد عليها في إضفاء الشرعية على المواقف اللاهوتية والقانونية والسياسية طوال تاريخ الإسلام. وكان هذان المصدران – في مسألة الخلافة أيضًا – من أهم المصادر التي كانت تعتمد عليها مجموعات مختلفة. ولهذا السبب، ناقشتُ على وجه التحديد في هذا القسم كيفية اتخاذ الجهات الفاعلة المراجع النصية محورًا أساسيًا لإضفاء الشرعية على ادعاءاتهم. وتُعَدّ الاستراتيجية الخِطابية القائمة على الاستدلال بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية هي الطريقة الشائعة في كل المجموعات الثلاث، وهي الاستراتيجية الأكثر استخدامًا خلال فترة الدراسة بأكملها ١٩٠٨:١٩٢٤م. وقد أشارت معظم الجهات الفاعلة من السياسيين والمثقفين إلى الآيات القرآنية وأقوال النبي محمد لتسويغ مواقفهم في المناقشات حول الخلافة. وعلاوة على ذلك، فعلى الرغم من أن الجهات الفاعلة المصنفة في مجموعات مختلفة في هذه الدراسة تعتمد عادة على آيات وأحاديث واحدة، وغالبًا ما تفسرها بطرق مختلفة، وأحيانًا متعارضة، عن طريق نشر أساليب خِطابية مختلفة بوصفها جزءًا من استراتيجياتها؛ فإن الأصوليين – ومعظمهم من العلماء – أكثر المجموعات الثلاث استفادةً من النصوص المقدسة. وتليهم مجموعة الحداثيين التي تضم مجموعة أقل من العلماء. أما العلمانيون، فلم يذكروا الآيات القرآنية أو الأحاديث النبوية بقدر ما ذكرها الآخرون؛ لأنهم لم يجدوا بسهولةٍ في أقوال النبي ما يدعم مواقفهم؛ ولأن معظمهم لم يكن ذا خلفية علمية وثيقة بسنة النبيّ؛ تمكنه من الإفادة بشكل فعال من التقاليد الإسلامية في أغراضهم السياسية. ولهذا السبب كانوا بحاجة ماسة إلى مساعدة العلماء – مثل سيد بك[86] – الذين أثبتوا أهميتهم البالغة في نضالهم (انظر: الفصل السادس).

---

٨٦ ثمة عالم مشهور في عصره هو **محمد سيد بك**، وكان تسويغه الديني – من خلال سلسلة من التدخلات المهمة في الدين الإسلامي والنظرية الشرعية – لتقليص سلطة الخليفة السلطان شاملًا ومؤثرًا إلى حد بعيد؛ إذ إنه وضع نظرية لوجهة النظر الحداثية المتعلقة بالخلافة في عدد من الكتب (سيد بك ١٩١٧م، و١٩٢٣م، و١٩٢٤م) قبل أن يتولى بصورة جوهرية – منصبًا علمانيًا في إدارة كمال أتاتورك (انظر: الفصل السادس)، فقد تلقى تعليمه في المدرسة، وفي مدرسة الحقوق بدار الفنون؛ حيث درس فيما بعد الشريعة الإسلامية وطرق التدريس، وكان ناشطًا سياسيًا كذلك، فعمل بمجلس البرلمان، وانتُخِبَ ثلاث مرات في مجلس النواب في ١٩٠٨م، و١٩١٢م، و١٩١٤م، وعُين بمجلس الأعيان في سنة ١٩١٦م، وعمل كذلك رئيسًا للجنة البرلمانية لإعداد القانون المدني الحديث ١٩٢٤م وعلاوة على ذلك فإنه لم يكن مذهبيًا بارزًا بحزب الاتحاد والترقي فحسب، بل انتُخِبَ نائبًا لرئيس الحزب في سنة ١٩١٠م، ثم رئيسًا له في سنة ١٩١١م، ثم أصبح فيما بعد عضوًا في اللجنة التنفيذية لحزب التجديد الذي أسسه الاتحاديون عندما حلوا حزب الاتحاد والترقي في سنة ١٩١٨م، وعقب الحرب نفى البريطانيون سيد بك إلى مالطة مثل قادة حزب الاتحاد والترقي الآخرين ١٩١٩:١٩٢١م، وبعد ذلك عاد إلى إسطنبول ليدخل مجلس النواب، وليدرس في دار الفنون، وقبل إعلان الجمهورية في سنة ١٩٢٣م أقام علاقات طيبة مع مصطفى كمال فانتُخِبَ نائبًا له، ثم أصبح وزير العدل الأول

وتضمنت هذه الاستراتيجية الخاصة بتفسير النصوص المقدسة تقنيتين شائعتين:

(١) تشريح الآيات والأحاديث، أو تجريد الجمل والعبارات الموجودة في النصوص من سياقاتها النصية والاجتماعية، وتوظيفها في حل مشكلة ناشئة من حيث المعنى اللغوي للعبارات المختارة - وهو ما أسميه "أسلوبًا تحويليًا".

(٢) تأكيد مواضيع معينة وتقديم مراجع نصية ترتبط بهذه الموضوعات وتجاهل غيرها.

وقد ناقشتُ فيما يأتي كيفية استخدام الجهات الفاعلة النصوص المقدسة، وبخاصة القرآن والسنن النبوية. وتمحورتْ مناقشتي حول الموضوعات الأساسية التي برزت بشكل متكرر من البيانات، ومنها طبيعة سلطة الخليفة، ووحدة المسلمين، والشورى، والعدالة، وغيرها. وناقشتُ كذلك استخدام آية معينة[٨٧] [سورة النساء: الآية ٥٩] وحديثٍ ذِي دور مركزي في استخدام الجهات الفاعلة للأساليب الخِطابية.

الاستدلال بالآيات القرآنية:

كانت الآيات القرآنية - بسبب مكانتها المعرفية للآيات التي لا شك فيها - تمثل أرضية صلبة لإضفاء الشرعية على المواقف المختلفة. ولهذا السبب استعان أتباع المواقف جميعها مرارًا بالآيات التي يمكن أن تكون مرتبطة بالحكم أو السياسة في القرآن. وكانت الآية الأكثر تكرارًا في هذا الصدد هي: {يَا أَيُّهَا الذِينَ آمَنُوا أطِيعُوا الله وَأَطِيعُوا الرسولَ وأُولِي الأمرِ مِنكُم}[سورة النساء: الآية ٥٩]. وكانت الجهات الفاعلة من الأصوليين تتخذها أسلوبًا خطابيًا رئيسًا وتستشهد بها كثيرًا، وشكلت هذه الآية الأساس الخِطابي للادعاءات حول الخلافة: (أساسها، وشرعيتها، وسلطتها، ووظائفها، ومستقبلها)، حيث إن الجزء الأخير من الآية ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكومين[٨٨]، ونظرًا لأهمية هذه الآية المتعلقة بأولي الأمر فإنها تستحق مناقشة أعمق.

في تركيا أغسطس ١٩٢٣م - مارس ١٩٢٤م، وكان كذلك أحد مؤلفي دستور سنة ١٩٢٤م، وفي يوم إلغاء الخلافة (الثالث من مارس سنة ١٩٢٤م) ألقى خطبة طويلة - بوصفه وزيرًا - في البرلمان سَوَّغتِ الخطوة العلمانية باستخدام المصادر الإسلامية المهمة بصورة فعالة فسحقت المعارضة في البرلمان (انظر: الفصل السادس)، وعلى الرغم من دوره الحاسم فإنه سرعان ما فقد تأثيره فاستقال من الحكومة وعاد إلى الجامعة؛ لأنه كان يعارض هدف **مصطفى كمال** ورئيس الوزراء **عصمت إنونو** لتبني القانون السويسري كاملًا (إذ كان يؤيد إفادةً جزئيةً منه)، كما كان يعارض منح الرئيس الحق في إلغاء البرلمان في الدستور (المادة ٢٥) (إردم ١٩٩٥م، ١٩٩٦م).

٨٧ {يا أيها الذينَ آمنُوا أطيعُوا الله وأطيعُوا الرَّسُولَ وأولِي الأمرِ مِنكُم} [سورة النساء: الآية ٥٩].

٨٨ إن معنى مصطلح (أولي الأمر) يتغير بحسب الموقف الفكري والسياسي لمن يستخدمه وبحسب السياق

آية أولي الأمر:

على الرغم من أن الحداثيين والعلمانيين كانوا يستشهدون بها، فإن هذه الآية كانت شائعة بشكل خاص بين الأصوليين وذلك لسببين:

أولًا: لأنها - وفقًا لتفسيرها السائد - قد أنشأت علاقة واضحة بين سلطة الله، والنبي، و(الحاكم)، واضعةً إياهم في هيكل هرمي سياسيًا ووجوديًا.

ثانيًا: تأكيدها ضرورة طاعة المؤمنين للخليفة.

ولتوضيح هذه النقطة، يمكننا أن نأخذ منشور عمر ضياء الدين أفندي ١٩٠٨م، وهو عضو في جماعة العلماء، وقائد صوفي (شيخ)، وممثل رئيس لجماعة الأصوليين، وقد جمع أربعين حديثًا (معظمها أحاديث ضعيفة؛ انظر: الفصل الرابع)، بعنوان: الأحاديث الأربعون في حقوق السلطان، وذلك لتعزيز الرؤية الأصولية للخلافة[٨٩]، وقد كتب في العهد الحميدي، ودافع الكتاب عن حكم السلطان عبد الحميد بوصفه خليفةً، ضد حركة الشباب الأتراك[٩٠]، كما

التاريخي؛ فربما يشير إلى الخليفة أو إلى جماعة الأمراء (القادة الإداريين أو أعضاء البرلمان)، أو مجتمع العلماء أو كلتا الجماعتين في العرف السني (أما في العُرف الشيعي السائد فهي تشير حصريًا إلى الأئمة الذين يتحدرون من الأصل النبوي)، وللاستقصاء عن معاني هذا المفهوم وتاريخه انظر: كافاك ٢٠١١م، الفصل الثالث).

٨٩ إن المجموعات ذات الأحاديث النبوية الأربعين صورة علمية أدبية مبنية على عُرف قديم العهد يرجع إلى القرن الإسلامي الثاني، وهو متأصل في حديث عن النبي محمد الذي قال: "من حفظ على أمتي أربعين حديثًا من أمر دينها بعثه الله يوم القيامة من زمرة الفقهاء والعلماء" النووي في الأربعين النووية (٢٢)، ومنذ ذلك الحين أصبح وضع مجموعات مختلفة مؤلفة من أربعين حديثًا (وأحيانًا من ٢٥ إلى ١٠٠ حديث) أمرًا عاديًا، وغالبًا ما تكون حول موضوع بعينه مثل الصلاة والأخلاق والإصلاح الروحي والخلافة بالطبع، وكانت تجميعات الأحاديث الأربعين العامة (في مقابل الخاصة) عادة ما تهدف إلى تعليم عامة الشعب والطلبة ما يتعلق بتعاليم الإسلام، وكانت وسيلةً مهمةً للتثقيف الاجتماعي ونشر العلم الإسلامي، كما كانت تلك الصورة الرائجة قناةً يبث العلم الديني الذي أنتجته طبقات النخبة الفكرية إلى الجماهير من خلالها، ولعل أشهر هذه المختارات العامة هو ما جمعه الإمام النووي (تُوفي في عام ١٢٧٨م ميلاديًا)؛ حيث يحوي أحاديث عن العقيدة الإسلامية والأخلاق والفقه، وعلاوة على ذلك فإن هذا العُرف قد مارسه مسلمو السنة والشيعة على نطاق واسع طوال التاريخ الإسلامي. (مثلما جمع **آية الله خوميني** كذلك أربعين حديثًا)، لقد استُخدِمَتْ تجميعات الأحاديث الأربعين أسلوبًا خطابيًا في قضية الخلافة (وهو ما أسميه أسلوب "التسويغ من خلال الشكل" لأن هذا التكوين ذاته - بصرف النظر عن محتواه - ذو دلالات ضمنية؛ بسبب الحديث المشهور المذكور آنفًا، وبسبب وجود العرف القوي القائم عليه) اعتمد عليها المفكرون المتمسكون بالتقاليد.

٩٠ لقد تلقى **عمر ضياء الدين** [داغستاني] أفندي ١٨٥٠: ١٩٢٠م - وهو مهاجر من شمالي القوقاز - تعليمه المدرسي في إسطنبول، ثم عمل مفتيًا في الجيش الثاني في أدرنة (١٨٧٨: ١٨٩٢م) ثم قاضيًا في مالكرة والقدس وتيكرداغ، وأعاد نشر تجميعه الشهير للحديث بعد ثورة ١٩٠٨م مباشرةً، حينما كان السلطان

ذكر أقوالاً ضعيفةً منسوبةً للنبيّ تُشير إلى – أوتحتوي على – الآية المذكورة سابقًا (ص٥٧)، وأشار – في المقدمة – إلى التسلسل الديني/ السياسي من خلال مدح الله أولاً والنبي، ثم الخليفة (ص٤٩). وقد أكد الكاتب مرارًا وتكرارًا – بالإشارة كذلك إلى بعض الآيات القرآنية الأخرى والعديد من الأحاديث – أن الخليفةَ (الحالي) هو "الممثل/ الوكيل عن الله ورسوله" (ص٤٩، ٦٠، ٦١، ٦٤).

أما الأصوليون، فقد كان الغرض الرئيس من استشهادهم بهذه الآيات (والآيات الأخرى) هو تأسيس أساس للسلطة الدينية/ الروحية والدنيوية/ السياسية للخلافة[٩١]، وإثبات أن سلطته تشمل جميع المسلمين سواء أكانوا مواطنين عثمانيين أم لا. فقد استند مصطفى ذهني باشا – مثلاً، وهو عضو في جماعة العلماء ومحافظ[٩٢] – إلى الآية نفسها، وكذلك بعض الأحاديث المختلفة، وذلك لإثبات شرعية مجلس الوزراء الذين عيّنهم السلطان (١٩١١م، ص١٠٩، ١١١، ص١٢٣: ١٣٢) عن طريق الاستناد أولاً إلى شرعية الخلافة نفسها (صفا ١٩٢٢م، ص٢٣٦).

على العرش؛ مما أثار غضب الاتحاديين الذين نفوه فيما بعد إلى المدينة بحجة أنه شارك في حادثة الحادي والثلاثين من مارس ١٩٠٩م، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى عاش في ظل حماية خديوي مصر عباس حلمي باشا في القاهرة حيث اعتقله البريطانيون لاحقًا اعتقالاً مؤقتًا، ثم عاد إلى إسطنبول حيث درس في مدرسة دار الخلافة العلية، لقد كان عمر ضياء الدين عالم حديث معروفًا، وبالإضافة إلى تجميعه الأحاديث المذكورة آنفًا فقد نشر العديد من الكتب الأخرى، ومنها: "**زبدة البخاري**" (القاهرة ١٣٣٠هـ/١٩١٤م) وهو تعليق مشهور على أهم مجموعة للأحاديث، وهي صحيح البخاري، وقد نُشِرَتْ باللغتين العربية والتركية، وكان كذلك زعيمًا صوفيًا، وفي عام ١٩١٩م خلف **أحمد ضياء الدين** – جوموشانوي – وهو زعيم معروف لجماعة ناقشي المحلية – بوصفه شيخًا لمأوى جومو شانوي في إسطنبول حتى وفاته في نوفمبر سنة ١٩٢٠م (بينالتي ١٩٩٣م، ص٤٠٦ – ٤٠٧).

٩١ تلك استراتيجية خطابية أخرى استخدمها فقط المتمسكون بالتقاليد، وكثيرًا ما كانت تُستخدَم في المناقشات حول الخلافة (انظر: الفصلين الخامس والسادس).

٩٢ كان **مصطفى ذهني** ١٨٥٠: ١٩٢٩م موظفًا حكوميًا من الطبقة العليا؛ فقد عمل في ظل السلطان عبد الحميد حاكمًا لليانيا والحجاز وأدنة (١٩٠٩م) وكان من قبلُ يعمل في مناصب بيروقراطية مختلفة مثل (حامل الختم)، وموظف المراسلة ومدير المدينة في العراق والأناضول، وقد وُلِدَ في السليمانية (بشمالي العراق) وكان من أفراد عشيرة كردية ذات نفوذ وهي أسرة البابان، وتلقى تعليمه في المدرسة وكان مُلمًا بالعلوم الإسلامية فكتب العديد من الكتب عن الدين الإسلامي والأخلاق (كارا ٢٠٠٣ ب، ص٢٣)، وكتابه عن (الخلافة في الإسلام) متعلق بمناقشات الخلافة في كل من المركز والمحيط، وكان حاكمًا في العراق وجنوبي الأناضول (قرب سورية)، فكان على وعي بتحديات القوميين للوحدة الإسلامية والخلافة، مما انعكس في كتابه الذي يصف كذلك – على نحو مباشر – المناقشات الأولى في إسطنبول فيما يتعلق بحدود سلطة الخليفة، ويُعَدُّ الكتابُ سَردًا شاملاً للنظرية السياسية الإسلامية ودفاعًا علميًا عن وجهة نظر المتمسكين بالتقاليد، ويشمل كذلك دراسةً نقدية لوجهة نظر الشيعة فيما يتعلق بالخلافة الإسلامية الأولى، وربما كان هذا موجهًا إلى الطبقة المثقفة من شيعة العراق حيث وُلِدَ وتعلمَ وعَمِلَ.

وقال كذلك: ما دامت هذه الآية قد دعت المسلمين عمومًا إلى طاعة أولي الأمر، فإن سلطة الخليفة العثماني تشمل هؤلاء المسلمين الذين يعيشون خارج الأراضي العثمانية أيضًا:

جميع المؤمنين والمسلمين على وجه الأرض مجبرون على الانصياع واتباع السلالة [العثمانية] المجيدة والقوية التي تستند إلى الآية القرآنية، {أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [سورة النساء: الآية ٥٩]، بالإضافة إلى عدد لا يُحصَى من الأحاديث النبوية (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٨٣).

وعلى نحو مماثل، وافق عبد الله اليافي – وهو صحفي عربي، قليل الشهرة من بيروت – على النقطتين كلتيهما، متخذًا الآية نفسها أسلوبًا خِطابيًا، مسوغًا ذلك بما يتمتع به الخليفة من سلطة رُوحية وسياسية على جميع المسلمين، بالإضافة إلى المسلمين غير العثمانيين أيضًا، ومن ثم يجب قبول السلطان العثماني زعيمًا دينيًا (١٩١٦م، ص١٦٦ – ١٦٧). ونُشِرَ هذا المختصَر الذي يحتوي على هذه الحجة في العام الذي بدأ فيه التمرد العربي ضد العثمانيين، فكان ذلك العام سياقًا اجتماعيًا لنشره. وحاول المؤلف أن يدعم الخلافة العثمانية (من خلال تأكيد الحاجة إلى طاعتها) ضد خطر التقسيم الإقليمي للإمبراطورية (وخسارتها في نهاية الأمر للمقاطعات العربية، ومنها بيروت).

وعلاوة على ذلك، فقد أسهمت الآية المشهورة الخاصة بأولي الأمر [سورة النساء: الآية ٥٩] بدور خِطابي مركزي في جدال داخلَ البرلمان العثماني والصحافة في ديسمبر ١٩١١م حول الحد من السلطة السياسية للسلطان. وكان النقاش جزءًا من النزاع السياسي الداخلي بين جمعية الاتحاد والترقي و(حزب الحرية والتحالف الليبرالي؛ انظر: الفصل الرابع).

فعندما فاز مرشح حزب الحرية والتحالف بانتخابات فرعية في إسطنبول في عام ١٩١١م، أراد أنصار النقابات، الذين كانوا يشعرون بعدم شعبيتهم بين الجمهور، إجراء انتخابات مبكرة، مما اقتضى من السلطان محمد الخامس أن يحل البرلمان. ولكن حالت جمعية الاتحاد والترقي بينه وبين ذلك؛ مع التعديلات الدستورية التي سُنَّتْ في عام ١٩٠٩م. لذا اقترحت جمعية الاتحاد والترقي تعديل الدستور مرة أخرى من خلال إدخال حقوق السلطان في المادة (٣٥)، وسيطروا عليه تمامًا، لحل البرلمان (بيرينشي ١٩٩٠م، ص١٠٥: ١١٠). وكانت نقطة الخلاف الرئيسة بين الحزبين (والمستقلين، الذين دعموا حزب الحرية والتحالف في هذه الحالة) تتعلق بشرعية هذا الحق وفقًا للمبادئ الإسلامية. وفي هذه المناقشة، قال مصطفى صبري أفندي – وهو عضو من العلماء الحداثيين، ونائب في البرلمان وشخصية

بارزة في حزب الحرية والتحالف - في خطابه في البرلمان إن سلطة الخليفة يجب أن تقتصر على الشئون التنفيذية فقط (ولا حق له في حل البرلمان) على أساس أن جملة ﴿وَأُولِي الأمر مِنكُم﴾ في الآية لم تشر إلى الأمراء (القادة الإداريين، ومنهم الخليفة)، لكنها أشارت كذلك إلى مجتمع العلماء - وهي فكرة اقتبسها من عالم في القرن الثاني عشر وهو الإمام فخر الدين الرازي ١٢٠٩م، وتعليقه على القرآن ١٩٣٨م.

وانتقد عمر لطفي[٩٣] - المفكر التابع لجمعية الاتحاد والترقي - موقف مصطفى صبري وحزب الحرية والتحالف، ودافع عن مكانة السلطان التي يجب أن تكون (فوق) البرلمان على أساس الطابع الديني والسياسي لسلطة الخليفة، مشيرًا كذلك إلى آية (أولي الأمر). وقال - في كتابه (الخلافة في الإسلام) ١٩١٢م- بأن الخلافة مقدسة، ولها سلطة رُوحية مثل السلطة الدنيوية، وأن تفسيرات مصطفى صبري والرازي لكل من الآية القرآنية والأدلة التاريخية على السلطة المحدودة للخلافة في الفترة الإسلامية الأولى خاطئة؛ لأنها خرجت عن السياق (١٩١٢م، ص٢٢٤ : ٢٣١). و قد أدان عمر لطفي - مستخدمًا المصادر الإسلامية الرئيسة، ولاسيما الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأدب القانوني (الفقه)، وأمثلة من الخلفاء الراشدين - مزاعم مصطفى صبري عن التسويغ الديني لكبح سلطة الخليفة في حل البرلمان. وبعد مناقشة مستفيضة عن النظرية (التراثية) للخلافة، استنتج أن السلطان لا ينبغي أن يخضع للمساءلة، ويجب أن يكون له الحق في حل البرلمان (ص٢٥٢).

وعلى الرغم من أن الاقتراح رفض في البرلمان بفارق طفيف، فقد استقال رئيس الوزراء سعيد باشا في ٣٠ ديسمبر ١٩١١م، وحَلّ السلطان مجلس النواب، ودعا إلى إجراء انتخابات، فازت بها جمعية الاتحاد والترقي بالتخويف والعنف (انظر: الفصل الرابع). وقد اعتمد أعضاء النقابات بشكل خاص دون الآخرين - في هذا التطور الحاسم الذي أثر بشكل كبير على تكوين علاقات القوة في مركز الخلافة - على تفسير آية (أولي الأمر). ويرى لطفي أنه ما دامت عبارة ﴿وَأُولِي الأمرِ مِنكُم﴾ في الآية تشير إلى الحكام (وليس العلماء)، فإن "الطاعة

---

٩٣ على الرغم من أن عمر لطفي ١٨٦٤ : ١٩٣٤م كان ينحدر من سلالة الباشوات العسكريين والإداريين فإنه التحق بمدرسة الحقوق بعد أن درس بمدرسة ثانوية عسكرية في إسطنبول، وقد عمل طوال حياته مدعيًا عامًا ونائبًا عامًا ومحاميًا وقاضيًا (في العديد من محاكم الاستئناف في الأناضول وسورية وإسطنبول وكان كذلك قاضي القضاة الأول في محكمة الاستئناف الجمهورية التركية ١٩٢٠ : ١٩٢٥م، وقد كتب كُتيبه عن الخلافة عندما كان المدير القضائي عن سالونيك؛ حيث كان يدرس الشريعة الإسلامية بمدرسة الحقوق في سالونيك (إرك ١٩٦١م، ص٤٩٥ - ٤٩٦).

[التي تتطلبها الآية الكريمة] للأمراء والسلاطين هي بلا شك جزء لا يتجزأ من طاعة الله ورسوله". (الصفحة ٢٢٢؛ راجع صفحة ٢٤٧).

وهذا يمثل كذلك جانبًا مهمًا من التعقيد الخاص بالعلمنة في الشرق الأوسط: مثلما في حالة مجموعة الأحاديث المتعلقة بمحمد طاهر (انظر أدناه)، فإن معظم الجهات الفاعلة في جمعية الاتحاد والترقي والمثقفين الموالين للجمعية كانوا يدعمون الخلافة، وذلك بعد عزل السلطان عبد الحميد، حتى استخدم بعضهم الخِطاب الأصولي نفسه؛ كما فعل مؤيدو السلطان من قبلُ، على الرغم من أن حركة الشباب الأتراك الذين عارضوا النظام الحميدي كانوا منتقدين جدًا للخلافة، وذلك قبل أن يستبدلوا بالسلطان عبد الحميد خليفةً ضعيفًا[٩٤]، وكان دفاع مؤيدي جمعية الاتحاد والترقي عن رأي جماعة الأصوليين ضد الليبراليين يشير كذلك إلى أن تصنيفي للمجموعات الثلاث لا يمكن أن يكون حاسمًا؛ لأن حدود كل مجموعة ليست ثابتةً، ولكنها متغيرة نسبيًا؛ لأنها تتغير في سياقات سياسية مختلفة. وهذا يعني أن الجهات الفاعلة تعبر في بعض الأحيان عن حجج مختلفة تستند على مواقفهم في صراعات سياسية - أيديولوجية محددة[٩٥].

وبالمثل، فإنه يمكن كذلك ملاحظة أن هذه العلاقة المتغيرة بين الخطاب والأنماط المختلفة للسلطة تنطبق كذلك على محيط الخلافة، حيث كانت هناك معركة خطابية بين القوميين العرب والموالين للعثمانيين خلال الحرب العالمية الأولى. وقد استشهد اثنان من علماء الشمال الإفريقي من الأصوليين؛ إسماعيل الصفائحي وصالح الشريف التونسي، وهما من علماء العرب الموالين لجمعية الاتحاد والترقي، وصديقان لأنور باشا[٩٦]؛ بآية (أولي

٩٤ لمجموعة من الكتابات حول الخلافة في العهد الحميدي ١٨٧٦م : ١٩٠٩م، انظر: كارا ٢٠٠٢: ٢٠٠٥م، مجلد ١، ٢).

٩٥ ثمة دلالة أخرى على مرونة الحدود بين الجماعات، وهي تغير موقف **سيد بك** السياسي والإيديولوجي؛ أثناء عصر المشروطية الثاني (حتى ١٩١٨م)؛ إذ كان يُعربُ عن حجج الإسلاميين الحداثيين بطريقة محنكة (انظر: الفصل الخامس)، ولكنه ما إن صار مستشارًا **لمصطفى كمال** في سنة ١٩٢٢م حتى بدأ يدافع عن موقف العلمانيين على الرغم من أنه لم يتخل تمامًا عن حُجَجِهِ الحداثية (انظر: الفصل السادس) فأحدث هذا المزيج - من وجهة نظره العلمانية مع وجهة النظر العلمية الحداثية - بعض التضاربات في خِطابه؛ وتجلى ذلك بخاصة في كتاباته عن الخلافة فيما بعد (سيد بك ١٩٢٣م، ١٩٢٤م).

٩٦ لقد تلقى كل من **الصفائحي**، **والتونسي** تعليمهما في مدرسة الزيتونة المعروفة في تونس، وعمل الصفائحي أستاذًا ومديرًا لمدرسة في تونس، كما كان كذلك القاضي الأعلى لمذهب الحنفية هناك في ظل السلطان عبد الحميد، وفي عام ١٩٠٦م رحل إلى إسطنبول حيث مكث فيها حتى وفاته في ديسمبر ١٩١٨م، وفي العام نفسه ذهب التونسي كذلك إلى إسطنبول بعد اثني عشر عامًا قضاها في التدريس في مدرسة

الأمر)، وكتبوا تقريبًا الكلمات نفسها التي كانت تنص على أن طاعة الخليفة دون قيد أو شرط هي جزء لا يتجزأ من طاعة الله والنبي:

أما واجب المجتمع المسلم تجاه (الخلافة)، فهو يتطلب من كل فرد أن يطيع كل ما يأمر به الخليفة ويحظره في إطار سلطته المذكورة سابقًا، وهذه السلطة مستمدة من السنة النبوية وكتاب الله؛ وباختصار: كل ما أمر به الله وكل ما نهى عنه. فإن طاعة الخليفة من طاعة الله ورسوله. وهذا هو المقصود بالآية: {أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [سورة النساء: الآية ٥٩] (التونسي ١٩١٦م، ص١٤٨، راجع الصفائحي ١٩١٥م، ص٧١).

وعلى الرغم من أنهم قدموا هذه الحجة في سياق مختلف عن الذي قدمها فيه لطفي، فإنهم عملوا لصالح جمعية الاتحاد والترقي في شمال إفريقيا، وهي المنطقة التي كانت تشعر بخطر الانفصال عن الإمبراطورية والخلافة المنافسة خلال الحرب العالمية الأولى (انظر كذلك أدناه).

وعندما ثار المتمردون في اليمن كذلك ضد إسطنبول ١٩١٠ - ١٩١١م، وهم مجموعة من العلماء اليمنيين يقودهم الشيخ بلال عابد اليمني، زعيم الطريقة الميرغنية الصوفية، وكان قويًا في اليمن، ووجهوا خطابًا مفتوحًا دعوا فيه (إخوانهم الذين يقيمون في اليمن) إلى التوقف فورًا عن "التمرد ضد صاحب السمو السلطان محمد الخامس؛ فهو مصدر الدين والزعيم/ الخليفة (والإمام) لجميع المسلمين وسلطان العرب وغير العرب"، واصفين ذلك التمرد بأنه من تدبير "القوى الأجنبية التي تحاول تقسيم الأمة الإسلامية" (١٩١١م، ص٤٣٠). وقد اتخذ المؤلفون في دعوتهم آية (أولي الأمر) أسلوبًا خطابيًا رئيسًا، قائلين إن واجب المسلمين جميعًا هو طاعة الخليفة ومقاتلة المتمردين وفقًا للإرادة الإلهية، وإذا لم يكن الأمر كذلك،

الزيتونة، وفي تلك الأثناء دخل في مناظرة حامية الوطيس مع اثنين من الحداثيين الإسلاميين البارزين **محمد عبده**، و**رشيد رضا** متهمًا إياهما بنشر الوهابية المتزمتة، ومن إسطنبول توجه إلى ليبيا مع **أنور باشا** القائد الأعلى للقوات المسلحة العثمانية في إفريقيا آنذاك، وهو الذي قاد المقاومة ضد الإيطاليين هناك في عام ١٩١١م (على الرغم من أن التونسي كان معارضًا لحزب الاتحاد والترقي في عزله السلطان عبد الحميد الثاني فإنه تصالح مع الاتحاديين فيما بعد بسبب أنشطة القوميين العرب مثل المؤتمر العربي الذي عُقِدَ في باريس سنة ١٩١٣م)، وقد عمل التونسي كذلك مديرًا إقليميًا للتنظيم الخاص بشمال إفريقيا ونظم العديد من الأنشطة المؤيدة للعثمانيين مع **محمد عاكف** الذي كان مفكرًا إسلاميًا بارزًا وشاعرًا وعضوًا في حزب الاتحاد والترقي وناشطًا في ذلك الوقت في ألمانيا وشبه الجزيرة العربية، وبعد هزيمة العثمانيين في الحرب فرَّ التونسي من تونس إلى برلين مع أصدقائه الناشطين (مثل: عبد العزيز جاويش) وفي نهاية سنة ١٩١٨م انتقل إلى سويسرا، حيث تُوفِّيَ بعد ذلك بعامين (كوميتز ١٩٩٠م، ص١٠٦، كارا ٢٠٠٤م، ص٨، ١٢).

فسوف يُعاقبُونَ في الآخرة. كما شجع المؤلفون العلماء اليمنيين على معارضة التمرد ونشر إعلانهم، والإشارة مرة أخرى إلى آية (أولي الأمر) (ص٤٣١). وكانت الآية التي استشهدوا بها مرتين في إعلان قصير (من صفحتين) محوريةً في حجج سلطة الخليفة المزدوجة (الدينية والسياسية) التي أقامها الأصوليون الآخرون كذلك (مثل: يافي ١٩١٦م، ص١٦٥، العبيدي ١٩١٦م، ص١٩٢، ٢٠٣).

أما الحداثيون (الذين عرفوا الخليفة بأنه حاكم سياسي صارم)، فإنهم أقل استشهادًا من الأصوليين بالآيات القرآنية، وذلك لأن عدد العلماء الذين يمكنهم تفسير القرآن قليل جدًا؛ ولأنهم أرادوا إفساد الخلافة. وكان هذا صحيحًا كذلك بالنسبة لآية (أولي الأمر). فلم يذكر هابيل آدم[٩٧]، القومي التركي ١٩١٣م – مثلًا – أي آية أو حديث نبوي في كتابه بأكمله، رغم أنه كان يدعم الخلافة العثمانية بقوة، وإن كان ذلك بشكل أكثر قوميةً وعلمانيةً. ولم يستشهد علي فهمي محمد[٩٨] ١٩١١م كذلك – وهو سياسي فكري إسلامي مصري – ولا عبد العزيز جاويش ١٩١٦م – وهو عالم تونسي وعضو في البرلمان[٩٩] – بآية (أولي الأمر)، على الرغم

---

٩٧ ثمة شخصية غامضة إلى حد ما: وهي شخصية **هابيل** آدم الاسم المستعار الذي استخدمه (ناجي إسماعيل بيلستر) في التوقيع، وكان يوقع كتاباته كذلك بأسماء أجنبية مختلفة مثل "دكتور فريتس" و "بروفيسور وايت"، وقد ولد في ألبانيا وحصل على شهادة الدكتوراه، وكان صحفيًا أثناء عصر المشروطية الثاني، وعمل مع ضياء كوك ألب عالمًا إثنوجرافيًا لينظم المعلومات المتعلقة بالقبائل التركمانية والكردية في شرقي الأناضول من خلال مشروع أنثروبولوجي شكل السياسة السلطانية لحزب الاتحاد والترقي (انظر: الفصل الثاني، الملاحظة ٢٩)، وكان كذلك عميلًا سريًا في التنظيم الخاص (برنجي ٢٠٠١م)، وقد صنف عام ١٩١٣م كتابًا بعنوان (**السياسة والخلافة وسياسة التتريك عقب الحرب**) ترجمه **محمد صفا** إلى العربية على الفور، وقد عرض الكتاب تخطيطًا للدول الإسلامية عقب الهزيمة العثمانية في حرب البلقان ١٩١٢ – ١٩١٣م، وأيد إنشاء اتحاد كونفدرالي للدول الإسلامية ترأسه تركيا، ونظرًا لخسارة دول البلقان التي تسكنها أغلبية من سكان الإمبراطورية غير المسلمين – مما أدى إلى إسلام السكان العثمانيين – كان **هابيل آدم** يقترح تعزيز القوميات الإسلامية المختلفة ضد التدخلات الأوروبية وتوحيدها تحت قيادة الخليفة التركي.

٩٨ ولد **علي فهمي محمد** ١٨٧٠ : ١٩٢٦م في مصر وتخرج في المدرسة العسكرية قبل أن يدخل عالم السياسة، وكان الشقيق الأكبر للوطني المصري المعروف **مصطفى كامل** فساعده في تأسيس الحزب الوطني سنة ١٨٩٤م، ثم تزعم الحزب بعد وفاة أخيه، وكان ناقدًا صامدًا أمام بريطانيا، ولهذا السبب اعتُقِلَ عدة مرات وحُكِمَ عليه بالإعدام ولكن عفي عنه بالنهاية (كارا ٢٠٠٣م ب، ص١٦)، وعلى الرغم من أن حزب الاتحاد والترقي لم يرق له (لأنه كان يلوم الاتحاديين على تقويضهم الخلافة من خلال عزل السلطان عبد الحميد) فإنه كان يؤيد سيطرة إسطنبول على شبه الجزيرة العربية؛ فصنف كتبًا متعددة، ومنها ترجمة حياة أخيه وكتبًا أخرى عن السياسة المصرية والخلافة انتقد فيها بشدة الخطط البريطانية المتعلقة بتنصيب خليفة عربي مثل الشريف حسين (علي فهمي ١٩١١م).

٩٩ ولد **عبد العزيز جاويش** في الإسكندرية من أب تونسي وأم تركية وتوفي في القاهرة بعد أن قضى معظم حياته في مصر وإسطنبول، وقد درس في الأزهر ودار العلوم في القاهرة، وفي كلية تدريب المعلمين في بورو

من أنهما قد أشارا إلى العديد من الأيات في كتبهما التي كتباها لدعم الخلافة العثمانية ضد ضغوط بريطانيا وفرنسا، التي كانت منتشرةً بشدة في شمال إفريقيا خلال الحرب العالمية الأولى. و لم يذكر حمدي بازر ١٩٠٩م كذلك - وهو عضو بارز من العلماء الحداثيين في إسطنبول[١٠٠] - آية (أولي الأمر)، ولا أي شيء آخر (ماعدا آيةً روحانيةً واحدةً في المسيحية) في نقده الحجة المتعلقة بجماعة الأصوليين وكانت تدعم مكانة شيخ الإسلام (انظر: الفصل الرابع). وأخيرًا، فعندما بدأ الشريف حسين[١٠١] من مكة الثورة ضد الباب العالي العثماني

رود في لندن، ودرس اللغة العربية في كمبردج، وكان صحفيًا معروفًا في مصر وسياسيًا ناشطًا كذلك، كما كان زعيمًا للحزب الوطني بالاشتراك مع **محمد فريد بك**، وترأس كذلك تحرير جريدة الحزب اليومية (اللواء)، وكان كل من الحزب والجريدة ساحة رئيسةً للنضال ضد الاحتلال البريطاني ومؤيديه في مصر، ولاسيما جريدة الوطن (وصل توزيع جريدة اللواء إلى ١٨ ألف نسخة وعمل بها ١٦٢ موظفًا)، واعتُقل جاويش أربع مرات وأتم مدتي الحكم بالسجن، وبعد ذلك نُفِيَ إلى إسطنبول، حيث صار رئيس تحرير (الهلال)، و (الهداية) جريدتي حزب الاتحاد والترقي الصادرتين باللغة العربية، كان جاويش كذلك رئيس تحرير (دي إسلاميش فيلت)، و(العالم الإسلامي) اللتين ينشرهما مكتب الخارجية الألمانية في برلين أثناء الحرب العالمية الأولى، وبعد الحرب عمل مع **مصطفى كمال** زعيم حركة المقاومة القومية التركية، ولكنه تخاصم معه قرب نهاية سنة ١٩٢٣م عندما قرر مصطفى كمال إلغاء الخلافة، وبعد عودته إلى مصر عمل بوزارة التربية والتعليم وانتُخب نائبًا لرئيس جمعية الشبان المسلمين قبل وفاته في القاهرة (جولد شميت ٢٠٠٠م، ص٩٦ - ٩٧)، ولقد صنف كُتبًا عن التعليم والإسلام والخلافة ونشر التنظيمُ الخاص دراسته النقدية للصحافة البريطانية والفرنسية والصحافة القومية العربية، وتُرجِمتْ إلى التركية في العام نفسه (كارا ٢٠٠٤م، ص١٩)، وكان الكتاب يتضمن نقدًا لاذعًا لمشروع الخلافة العربية محاولًا أن يدحض ادعاء القوميين المناهضين للعثمانيين أن الخليفة يجب أن يرجع نسبه إلى النبي وأنه من الممكن أن يكون هناك خلفاء متعددون في وقت واحد.

١٠٠ ولد العالم السياسي الماليلي **محمد حمدي** ١٨٧٨ : ١٩٤٢م في المالي وهي بلدة صغيرة في الأناضول، تعلم ثم درس في مدارس مختلفة في إسطنبول، مثل: مكتب النواب، والسليمانية ومدرسة الواعظين وكذلك مدرسة العلم السياسي، وقد عمل في مكتب شيخ الإسلام قبل انتخابه عضوًا في البرلمان عقب ثورة ١٩٠٨م، وكان واحدًا من العلماء الذين كتبوا القرار القضائي (الفتوى) ووقعوه تأييدًا لعزل السلطان **عبد الحميد** بناءً على طلب حزب الاتحاد والترقي، وعمل كذلك عضوًا في لجنة العلماء التابعة لحزب الاتحاد والترقي ودار الحكمة الإسلامية التي أصبح رئيسًا لها في النهاية، ثم انضم إلى مجلس الأعيان بعد سنة، ثم انضم إلى الحكومة وزيرًا للأعمال الخيرية، وفي العصر الجمهوري حُوكِمَ بتهمة عدم تأييده للمقاومة القومية، وحكمت عليه محكمة الاستقلال بالإعدام، ولكنه أُنقِذَ من تنفيذ الحكم، ومع إلغاء الخلافة والمدارس أوى إلى العزلة لمدة عشرين سنة كتب خلالها تفسيره القرآني المهم ١٩٣٥م، وقد أعرب بقوة - في المناقشات المتعلقة بمكانة شيخ الإسلام بين سنتي ١٩٠٩م، ١٩١١م - عن وجهة نظر الحداثيين قائلًا: إنه لا يعدو كونه مجرد موظف مدني يعمل لدى الحكومة (الماليلي حمدي ١٩٠٩م) وقد رَجَحَتْ وجهةُ النظر تلك أخيرًا على وجهة نظر المتمسكين بالتقاليد؛ إذ أبعد حزب الاتحاد والترقي شيخ الإسلام من مجلس الوزراء سنة ١٩١٦م (انظر: الفصل الرابع).

١٠١ كان حسين أحد أفراد قبيلة بني هاشم في مكة، وهي القبيلة التي ينتمي إليها النبي **محمد** (ومن هنا لُقِبَ "الشريف"، وبسبب تاريخ تلك القبيلة كان السلاطين العثمانيون دائمًا يعينون أحد أفرادها شريفًا على مكة (صاحب المقام الديني الرفيع)، فكانت منزلته أيديولوجية أكثر منها سياسية؛ لأن الحاكم التركي كان المدير الحقيقي للمنطقة، وقد وُلِدَ حسين في إسطنبول حيث كانت أسرته تعيش تحت رقابة **عبد الحميد الثاني** المشددة، وبعد خمس عشرة سنةً من الإقامة الجبرية في العاصمة عين الأتراك الشبان - الذين عزلوا السلطان

في عام ١٩١٦م، كان يتجنب الإشارة إلى هذه الآية في "إعلانه" الشهير للعالم الإسلامي المنشور في جريدته، القبلة، انظر: الفصل الخامس). ولكن المدهش أن ينتقد محمود نديم باشا[١٠٢] ١٩١٩م - في كُتيب قصير - الشريف حسين لارتكابه خطيئةً كبيرةً؛ حيث اضطهد الجنود العثمانيين وأقام حكمًا أسريًا في الأرض المقدسة، ومع ذلك لم يذكر هذه الآية.

وكان سيد بك استثناءً من هذا التوجه بين الحداثيين، وهو عضو في العلماء وقائد في جمعية الاتحاد والترقي، ولعب دورًا حاسمًا في عَلمنةِ الخلافة ثم إلغائها (انظر: الفصلين الرابع والسادس). وعلى الرغم من أنه دافع بقوة عن تحول الخلافة إلى سلطة دنيوية محضة، فإنه مع ذلك ذكر آية (أولي الأمر) لتأكيد ضرورة طاعة السلطان - الخليفة - الذي كانت جمعية الاتحاد والترقي تسيطر عليه في ذلك الوقت:

طاعة الخليفة ملزمة من الناحية القانونية والدينية. كما أنها ملزمة من الناحية الدينية؛ لأنه يعاقب على العديد من الأحكام الدينية المختلفة. وهناك كذلك إجماع من العلماء - ومنهم الفقهاء وعلماء الدين - حول هذه المسألة. وأخيرًا، فإن الآية {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [سورة النساء: الآية ٥٩] أقوى دليل على ضرورة أن يطيع الجميع "أولي الأمر". (١٩١٧م، ص٤٥٥ - ٤٥٦).

وقد حاول سيد بك - في إطار الاتجاه المزدوج النموذجي للحداثيين - تقليص سلطة الخليفة إلى المستوى السياسي العسكري، وحث جميع المسلمين على طاعة أوامر الخليفة

عبد الحميد - حسينًا شريفًا على مكة، وعلى الرغم من ولائه للمركز في البداية فإنه تعاون مع الإنجليز - أثناء الحرب العالمية الأولى - وأعلن الحرب ضد العثمانيين (الثورة العربية) فحقق الاستقلال في النهاية، وبعد ذلك أعلن نفسه ملكًا على الحجاز ١٩١٦م، ثم ملكًا لكل العرب؛ مما فجر عداء **ابن سعود** تجاه الهاشميين، وبعد يومين من إلغاء البرلمان الخلافة أعلن حسين نفسه خليفةً لكل المسلمين، ولكن سرعان ما دحره الجيش السعودي وأجبره على الفرار من مكة ليقضي بقية حياته مع ابنه **عبد الله** أمير ما وراء الأردن ١٩٢٤م، فخلف علي بن الحسين أباه ملكًا على الحجاز، لكن ابن سعود هزمه في العام التالي، ثم عين **فيصل** نجل الحسين الأصغر ملكًا على سوريا (قبيل احتلالها من فرنسا)، ثم عينته الإدارة الاستعمارية البريطانية ملكًا على العراق ١٩٢١:١٩٣٣م، (تايتلباوم ١٩٩٨م، ٢٠٠١م).

١٠٢ كان **محمود نديم** [مان] ضابطًا سابقًا في الجيش، وليس هناك معلومات عن حياته، حارب في الحجاز أثناء الحرب العالمية الأولى قائدًا للجيش في مواجهة البريطانيين سنة ١٩١٥م، وبعد تقاعده صنف العديد من الكتب القصيرة عن السياسة، مثل: السياسة الروسية (١٩١٨م) والمبادئ الولسنية ١٩٢٠م، وأنشطة **مصطفى كمال** أثناء المقاومة ١٩٢٢م (كارا ٢٠٠٤م، ٢٦ - ٢٧)، وصنف كذلك كُتيبًا قصيرًا - بحث في الفصل الخامس - انتقد فيه إعلان الشريف حسين نفسه ملكًا على الحجاز على أساس أن البريطانيين سوف يسيطرون على المقامات المقدسة من خلال الحسين الذي كان ألعوبةً بأيديهم، وأن الإسلام قد ألغى نظام الحكم القائم على السلالة الحاكمة في الأرض المقدسة، فطالب بالديمقراطية بدلًا من ذلك (محمود نديم ١٩١٩م).

العثماني في خضم الحرب العالمية الأولى، وذلك عندما كانت حكومة جمعية الاتحاد والترقي - والسلطان - محتاجةً إلى دعمهم. كما أكد مفكر حداثي بارز آخر، هو رشيد رضا، الطاعة بالإشارة إلى هذه الآية، وغيرها (١٩٢٣م، ص٢٧)؛ لكنه ما كاد يؤمن بأن الخليفة العثماني لم يكن شرعيًا (١٩٢٢م، ص٧١٧)، حتى نص على طاعة خليفة عربي فقط[١٠٣].

ولم يذكر العلمانيون بطبيعة الحال، هذه الآية في كثير من الأحيان. ومع ذلك، فقد انحاز بعض العلماء الذين كانت رؤيتهم للخلافة حداثيةً في جوهرها - كما سنناقش في الفصل السادس - إلى المجموعة العلمانية لأسباب سياسية، ووضعوا (رؤوس أموالهم الفكرية) في خدمتهم. ويعد سيد بك - مرةً أخرى - مثالاً رائعًا على ذلك؛ فلم يساعد مصطفى كمال، قائد المجموعة العلمانية، بوصفه مستشارًا فحسب، بل كان كاتبًا له أيضًا. كما أسهم كذلك في القضية العلمانية من خلال كتاباته. فكتب - مثلًا - في أعقاب إلغاء الملكية العثمانية في عام ١٩٢٢؛ منشورات مهمةً يضفي فيها الشرعية على قرار البرلمان التركي؛ حيث صور الخلافة العثمانية مؤسسةً (وهميةً)، على حين صور البرلمان الذي كان يسيطر عليه مصطفى كمال، مؤسسةً إسلاميةً حقيقيةً تواجه القيادة العثمانية، وقد أشار إليه - وإلى أمور أخرى - بآية (أولي الأمر). وبعد أن استشهد بالآية، وفق بين البرلمان التركي و"أولي الأمر" (الحكام المسلمين) المذكورين في الآية - وهو أسلوب خِطابي طالما نشره العلمانيون خلال الفترة من ١٩٢٢م إلى ١٩٢٤م - واستنتج أن قرارات البرلمان ملزمة واجبة الطاعة، لأن الله نفسه أمر

١٠٣ كان رشيد رضا واحدًا من أكثر المفكرين القوميين العرب نفوذًا أثناء عصر المشروطية الثانية ١٨٦٥: ١٩٣٥م، وُلِدَ وترَبَّى بسورية حيث تلقى تعليمه العالي في العلوم الإسلامية الكلاسيكية وكان صوفيًا - بصورة مؤقتة - عضوًا في جماعة النقشبندي التي كانت (ولا تزال) أكبر جماعة صوفية في العالم الإسلامي (انظر: الجار ١٩٧٦م)، وأثناء العصر الحميدي كان عضوًا في "جمعية الشورى العثمانية" في سوريا التي كانت تدعم خلافة السلطان عبد الحميد الثاني، وبعد ثورة ١٩٠٨م انضم إلى (حزب اللامركزية) المناهض لحزب الاتحاد والترقي، و(المؤتمر السوري) القومي العربي، وفي سنة ١٨٩٨م توجه إلى مصر حيث كان ينشر المنار (١٨٩٨: ١٩٣٥م)، وكانت دوريةً أسبوعيةً، ثم أصبحت شهريةً (تاوبر ١٩٨٩م، وسويج ٢٠٠٨م)، وكان رشيد رضا ينتقد وجهة نظر الكواكبي بشأن الخلافة؛ إذ قلصها إلى مجرد سلطة رُوحانية دون أي سلطة سياسية، لكنه شاركه آراءه القومية والعربية (كير ١٩٦٦م، ص١٥٣ - ١٨٦)، وعلى الرغم من أنه في البداية كان معارضًا لمشروع (الخلافة العربية) الذي صممته بريطانيا أثناء الحرب العالمية الأولى (انظر: الفصل الخامس)، فانتقد مؤيديه بشدة فإنه أيد المشروع فيما بعد، وأيد الشريف حسين (مير توجلو ٢٠٠٥م، ص٤٦)، وأثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها كان العضو المتحدث باسم حركة الخلافة العربية، ولكن في سنة ١٩٢٤م تراجع عن دعمه حسين (متهمًا إياه "بسرقة" الخلافة، وسماه "خليفة الشيطان" [ميرتوجلو ٢٠٠٥م، ص٨٨])، ورشح الإمام يحيي - حاكم اليمن - خليفة بدلًا منه، واحتفظ بوجهات نظره القومية العربية، وقبيل نهاية حياته كان يدعم الوهابي عبد العزيز بن سعود أقوى زعيم في العالم العربي آنذاك (الدراسة مفصلة لسيرته الفكرية وآرائه انظر: كافاك ٢٠٠٧م، ص١: ٦).

بذلك في القرآن (سيد بك ١٩٢٣م، ص٤٦).

ولم يهتم بعض العلمانيين الآخرين كثيرًا بآية (أولي الأمر). ولا يُستثنى من هذا الحكم سوى واحد فقط، وهو المفكر العلماني البارز ضياء كوك ألب. وقد أشار إلى هذه الآية في قصيدة بعنوان (الدولة)؛ التي كتبها لدعم فكرته فصل الدين و(القانون)، وذلك في سياق تقليص جمعية الاتحاد والترقي قوة شيخ الإسلام. وقد اقترح كوك ألب - مثلما أشرنا في الفصل الثاني - سلسلةً من الإصلاحات بشأن وضع المحاكم الدينية التي يديرها مكتب شيخ الإسلام؛ ونصح بأن تديرها وزارة العدل التي كانت مسئولةً بالفعل عن المحاكم العلمانية (النظامية). واستند في حجته على الفصل بين القانون والدين، وادعى أنه موجود بالفعل في الإسلام؛ يقول القرآن: {أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ} [سورة النساء: الآية ٥٩].

كل ما يشعر به وجداني هو الولاء

للقوانين والأحاديث والآيات

في العبادة والإيمان، دائمًا

الكتاب والسنة هما مرشدي

إذا كان لدي شكوك في هذا العمل، فبالتأكيد

أستمع إلى فتاوى المفتي

لكن القانون منفصل عن الدين

المتروك (لأولي الأمر)، وللدولة.. (كوك ألب ١٩١٨م، ص٤٤ - ٤٥).

وبناءً على نصيحة كوك ألب، قررت جمعية الاتحاد والترقي في مؤتمرها عام ١٩١٦م أن يُنقَلَ حكم المحاكم الدينية إلى وزارة العدل، وأن تُقيَّدَ سلطة (المشيخة) التي هي أهم وظيفة، مما جعلها عاجزةً في الحكومة. وسوغ الحزب هذا التحرك العلماني بإن مكتب (شيخ الإسلام) يجب أن يقتصر على (تمجيد) الإسلام ورفعته، بدلًا من الخوض في المسائل الإدارية. وكان هذا التحرك يعرف كذلك باسم (إصلاح ضياء كوك ألب)، وقد أُضفِيَتِ الشرعية عليه بالإشارة إلى الإسلام، معتمدًا اعتمادًا واضحًا على افتراض وجود انقسام بين العلمانية والروحية التي

كانت ذائعةً في ذلك الوقت[١٠٤].

حتى الزعيم السياسي للجماعة العلمانية مصطفى كمال استفاد من آية (أولي الأمر)، وذلك في مؤتمر صحفي عقده في إزميد في أوائل عام ١٩٢٣م. وعلى الرغم من أنه لم يقتبسها تامةً، فقد أشار إليها بوضوح عندما عدد المبادئ الأساسية للحكومة الإسلامية، وقام بذلك (لإثبات) أن الإسلام لا يجيز الحكم الملكي. وكان السياق المحدد لتصريحاته ومؤتمره الصحفي هو المعركة الخِطابية الشرسة بين العلمانيين والإسلاميين (الحداثيين) في أواخر عام ١٩٢٢م، وأوائل عام ١٩٢٣م (بعد أن ألغى العلمانيون النظام الملكي العثماني). ونشر العالم الإسلامي النائب إسماعيل شكرو[١٠٥]، كتيبًا في يناير ١٩٢٣م بعنوان (الخلافة الإسلامية والجمعية الوطنية الكبرى التركية)، وقال فيه إن الخليفة الحالي، عبد المجيد أفندي، يجب أن يكون رئيس الدولة الجديدة، مما أغضب العلمانيين الذين بدءوا بعد ذلك حملة مريرة ضده ضمن حملتهم الصحفية الأوسع ضد عبد المجيد. لقد كانوا يخشون من أن يصبح الخليفة

---

١٠٤ لقد ناقشتُ بالفعل – في الفصل الثاني – كيف أشار **كوك ألب** إلى الآية القرآنية التي تشبه الإسلام "بشجرة الفردوس" (١٤/٢٤) لكي يُسوِّغ تمييزه (العلماني) الغريب بين العُرفِ والنصّ، وبين القانون والدين بوجه عام، مما كان مناقضًا – بصورة واضحة – للعُرْفِ الفقهي السائد فقال إنه "لكي تُشبَعَ (الحاجات المدنية) يجب أن تقوم الشريعة الإسلامية على كل من (المبادئ الاجتماعية: العرف) و (المبادئ النصية: القرآن والحديث)، بل يجب أن يكون للمبادئ الاجتماعية الأولوية على النصوص إذا كان الأمر يتعلق (بالأمور الدنيوية والحياة الاجتماعية) بوصفها مصدرًا للقانون؛ لأن العُرف أو (متطلبات الحياة المعاصرة) كانت (تعبيرًا عن سبيل الله)، و(سنة الله السماوية)" (كوك ألب ٤/٩/ب، ص١٩٩).

١٠٥ كان الإمام **إسماعيل شكرو أفندي** ناشطًا جدًا في مواجهة العلمانيين في سنتي الخلافة الأخيرتين على الرغم من أنه كانت تربطه **بمصطفى كمال** علاقات حميمة أثناء النضال الوطني ١٩١٩:١٩٢٢م، وكان أبوه **عزت أفندي** عالمًا مشهورًا وأستاذًا في مدرسة في **أفين**، ولد الإمام **شكرو** وتربى في المدينة نفسها فتلقى تعليمًا مدرسيًا رسميًا وتدريبًا غير رسمي في العلم الزراعي، وصار معلمًا في مدرسة **أفين** قبل انضمامه إلى المقاومة الأناضولية عندما احتل اليونانيون إزمير في مايو من سنة ١٩١٩م، ولم يكن داعيةً في القضية القومية فحسب، بل حارب كذلك ضد اليونانيين واستطاعت الكتيبة التركية التي قادها ضد اليونانيين في دوملوبينار لمدة تسعة أشهر، وبعدئذ أصبح بطل الحرب، ومنحه مصطفى كمال الميدالية التذكارية، وفي سنة ١٩٢٠م انتُخِبَ نائبًا عن **أفين** في دورة البرلمان الأولى فكان واحدًا من أكثر أعضاء البرلمان نشاطًا، فقدم مائة وثلاثة اقتراحات للنقد أثناء تلك الفترة التي دامت ثلاث سنوات وأربعة أشهر، وعمل كذلك أمينًا في لجنة الشريعة بمجلس الأمة التركي الكبير (ساريكيونجو ١٩٩٥م، ص١١ – ١٢)، وعلى الرغم من أنه كان يؤيد إلغاء الملكية العثمانية في سنة ١٩٢٢م فإنه كان يعارض بشدة إلغاء الخلافة، وكان ممثلًا بارزًا للإسلاميين الحداثيين أثناء المناقشات حول إلغاء الخلافة، وبخاصة فيما يسمى "معركة الكُتيّبات" (انظر: الفصل السادس)، ومع انتخابات ١٩٢٣م، ألغى مصطفى كمال المعارضة في البرلمان، فلم يسمح بانتخاب أي أحد من غير أعضاء حزب الشعب التابع له، وكان الإمام **شكرو** واحدًا من أولئك الذين لم يمكن انتخابهم لفترة البرلمان الثانية ١٩٢٣:١٩٢٧م، كما فقد كثيرًا من نفوذه السياسي فعمل واعظًا وكاتبًا بقية حياته.

الجديد في المستقبل جهةً مؤثرةً متنافسةً تشكل خطرًا كبيرًا على حكم مصطفى كمال. وهناك مثال جيد على كيفية استخدام الجماعات السياسية المختلفة للآيات القرآنية نفسها لمقصد المعارضة، فقد قال مصطفى كمال إن المبدأ القرآني المتمثل في طاعة (أولي الأمر) يعني بالضرورة وجود حكم برلماني، لا حكم خليفة سلطان:

ويتعلق أحد المبادئ الإسلامية للحكومة بالتشاور، وآخر بالعدالة، وآخر بأولي الأمر... فالمقصود بأولي الأمر ليس حاكمًا فرديًا، بل حكام [بصيغة الجمع]. والمقصود من الحكام هم أهل الاختصاص، أهل (الحل والعقد). لذلك، فإن الهيئة الاستشارية أو هيئة (الشورى) تتألف من الأشخاص المؤهلين ليكونوا (أهل الحل والعقد) ويديرون الحكومة في حدود العدالة ووفقًا للشريعة. وأن حكومتنا قادرة على احتواء هذه المبادئ بالكامل. ولهذا السبب، لا أفهم أي خليفة في هذا الاسم (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٤).

وعلى غرار التدخل الاستراتيجي لمصطفى كمال في نظرية الخلافة من خلال مفاهيم الفقه الإسلامي، فقد استخدم مستشاره والباحث الشهير في ذلك الوقت، سيد بك آية (أولي الأمر) استخدامًا خِطابيًا لتقليل أهمية الخلافة في النظرية الشرعية الإسلامية. كما استخدم سيد بك (١٩٢٣م، ص٢) – في كتابه الذي نشره البرلمان التركي وذاع صيته في العالم الإسلامي؛ حتى يهيئ الرأي العام الإسلامي لإلغاء الخلافة (انظر: الفصل السادس لمزيد من التفاصيل) – أسلوبًا خطابيًا لافتًا في توظيف آية (أولي الأمر)، وقال بأنه: "يوجد في القرآن الكريم آية تنص على طاعة (أولي الأمر)، وهذا هو كل شيء! لكن لا توجد آية أخرى، ولا أي حديث نبوي مرتبط بالجوانب المختلفة للخلافة".

كما استشهد بالآية نفسها في نهاية كُتيبهِ ليؤكد بالضبط النقطة نفسها التي استخدمها مصطفى كمال، وقال بأن آية (أولي الأمر) لم تُشِرْ إلى الخليفة بشكل خاص، بل إلى جميع الحكام بشكل عام، وبخاصة أعضاء البرلمان التركي: يأمرنا القرآن الكريم بأن نطيع (أولي الأمر). وتشير (أولي الأمر) إلى الأشخاص المسئولين والحكام والقادة. فهي تشمل كلًا من الخليفة والسلطان، والحكام والقادة بشكل عام... لأن القرارات التي تتخذها الجمعية الوطنية الكبرى الحالية هي في الواقع أوامر مقدمة من (أولي الأمر) ومن المسئولين، ويجب أن نطيعها بالتأكيد، ما دامت لا تنتهك المبادئ الأساسية للشريعة. وليست هناك حاجة إلى الحصول على موافقة منفصلة من الخليفة. (سيد بك ١٩٢٣م، ص٤٦)

وأخيرًا، قام ثلاثة من كبار العلماء البرلمانيين – وهم: الأستاذ خليل حلقي، والأستاذ

إلياس سامي، والأستاذ رسيه - بدور مشابه لما فعله سيد بك، وذلك لتسويغ الموقف العلماني. ولأنهم أعضاء في "المجموعة الأولى" التابعة لمصطفى كمال في الجمعية الوطنية الكبرى، فقد استخدموا الخطاب الإسلامي استخدامًا واسعًا لدعم رؤيته ضد الإسلاميين في القضية المتعلقة بالخليفة الجديد في مقابل البرلمان التركي. واستشهد ثلاثة الأساتذة - مثل مصطفى كمال وسيد بك - بالطاعة للزعيم الحقيقي بوصفها واحدة من المبادئ الأساسية للحكومة الإسلامية، وفسروا آية (أولي الأمر) بأنها تشير إلى البرلمان لا الخليفة. ولكن الأسلوب الخِطابي المحدد الذي استخدموه كان مختلفًا؛ فبعد الاستدلال بالآية، ركزوا على البعد النحوي لعبارة (أولي الأمر)، قائلين إن كلمة (أولي) هي صيغة الجمع وليست مفردًا، وقد تعني لهم أن (أولي الأمر) تشير إلى الخلفاء أو إلى هيئة استشارية. ولهذا فسروا الآية - كما فعل مصطفى كمال تمامًا - على أنها تشير إلى "أهل الحل والعقد" (الأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص١٢). ويبدو أن توظيف العلمانيين لهذه الآية كان ذا طابع محوري؛ فقد اعتمدوا على الخطاب الإسلامي؛ لأنه ملائم سياسيًا في المجتمع الإسلامي. وهذه الحجة المتبعة (التي سأشرحها في الفصل السادس) كانت صحيحةً كذلك بالنسبة للآيات الأخرى، مثل تلك التي تأمر بالشورى، وهو مفهوم يرتبط أساسًا بالملكية الدستورية في الإطار العثماني المتأخر.

آيات الشورى:

التشاور أو الشورى باللغة العربية، والمشورة في التركية العثمانية: هو مفهوم رئيس في الفلسفة السياسية الإسلامية، يقرها القرآن (انظر أدناه) ومُلزِمة للخلافة؛ وهناك كذلك سورة في القرآن الكريم تُسمَّى (الشورى). كما استُشهِدَ بها بوصفها واحدًا من المبادئ الأساسية لأي نوع من القيادة على مدار التاريخ الإسلامي، وخاصةً الاستشارات السياسية أو "مرايا الأمراء" (مثل: نظام الملك ١٩٨١م، ص١٣٣). وبالإضافة إلى آية (أولي الأمر) المشهورة، كان هناك الآيتان الأكثر تداولًا في القرآن الكريم بين الأصوليين والحداثيين بوصفهما تقنيةً خطابية وهما: {وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]. {وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ} [سورة الشورى: الآية ٣٨]. وما دامت هذه الآيات تؤكد مبدأ الشورى، فقد استمدت المجموعتان كلتاهما منهما أساسًا لإثبات شرعية النظام السياسي الجديد للإمبراطورية، وإثبات الملكية الدستورية. ومع ثورة ١٩٠٨م أجبرَتْ جمعية الاتحاد والترقي - كما بينا من قبل - السلطانَ عبد الحميد على إعادة تأسيس الدستور والبرلمان، الذي أغلقه في عام ١٨٧٨م، ومن ثم فتحت عصر المشروطية الثانية.

ولم يكن هناك أي خلاف على شرعية النظام الجديد بين الجهات السياسية الفاعلة في ذلك الوقت، ومنها معظم الأصوليين، لا كُلّهم، ولكن اختلفت مقاصدهم في الإشارة إلى هاتين الآيتين المتعلقتين بمبدأ الشورى. فقد ذكرهما الأصوليون ليقولوا بأن الخلافة متوافقة تمامًا مع الدولة الحديثة ومع دستورها وبرلمانها، في حين كان هدف الحداثيين هو إضعاف الخلافة من خلال تأكيد مفهوم الشورى وآثاره السياسية، مثل: فصل السلطات وغياب السلطة المطلقة للعاهل. لأن الشورى) تتطلب وجود هيئة استشارية (البرلمان) تحد بشكل طبيعي من سلطة السلطان. ومن جهة أخرى، أشار العلمانيون إلى هاتين الآيتين؛ لأنهم كانوا بحاجة إلى تأكيد الأهمية الدينية للدولة "البرلمانية" (الجمعية الوطنية الكبرى) التي أسسوها لتواجه الملكية العثمانية التي ألغوها في عام ١٩٢٢م (انظر: الفصل السادس).

ومن الأمثلة الشائعة على ذلك عمر ضياء الدين أفندي، وهو عالم بارز وصوفي في ذلك الوقت. وقد استشهد - في مجموعته المكونة من الأربعين حديثًا التي وصفناها فيما سبق - بالآيتين مرتين (في المقدمة وفي النهاية) لتأكيد شرعية النظام الدستوري وتوافقه مع الخلافة (وهو رأى الأصوليين). كما أشار إلى ثلاثة أحاديث نبوية، وكذلك أقوال شخصيات تاريخية (مثل: الإمام علي، الخليفة الرابع)؛ تحث على أهمية التشاور (ص٦٥ - ٦٦)، رغم أنها، مثل (آيات الشورى) نفسها، ويشار فيها إلى أن (التشاور) ليس وقفًا على النظام السياسي بالضرورة، ولكنه متعلق بشئون الحياة بشكل عام، وذلك وفقًا لتفسيره الخاص. وعلى نحو مماثل، أعاد عالِم محافظ آخر من الأصوليين، هو مصطفى ذهني ١٩١١م، تكوين النظرية السنية للخلافة، وذلك في مناقشة مطولة من أجل إثبات - كما قال هو نفسه - توافق النظام البرلماني مع الإسلام والدفاع عن الخلافة العثمانية. وقدم سردًا مفصلًا لهاتين الآيتين، حيث قدم تفسيرات مختلفةً لهما في المذاهب الفكرية الإسلامية، بحجة أن القرآن يشترط التشاور الذي كان أساس الخلافة في العصر الذهبي للإسلام (ص١٨٠، ١٩٤). كما ناقش كذلك بالتفصيل الأسئلة التي تحدد من ينبغي أن يشاوره الخليفة (أعضاء البرلمان)، وفي أي الأمور تكون المشورة (كل ما لم يرد في القرآن) (ص١٩٥ - ١٩٦).

وقد أكد الإسلاميون الحداثيون الذين حاولوا تبني الخلافة (بطابَعِها الأصولي) للنظام الدستوري الحديث؛ مفهوم الشورى والآيات المتعلقة بها بقوة؛ حيث كانت سلطة الخليفة محدودة جدًا. وقد ساعدت (آيات الشورى) الحداثيين مساعدةً كبيرةً في إضفاء الشرعية على محاولاتهم تحويل الدولة العثمانية عن طريق علمنة الخلافة. فقد استشهد - مثلًا - سيد

بك (١٩١٧م، ص٤٦٧) بالآيتين كلتيهما [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]، [سورة الشورى: الآية ٣٨]، بحجة أنهما أثبتتا أن "الحكومة الإسلامية تقوم على مبدأ التشاور (أو التقيد بالدستورية)". (لاحظ مساواة المؤلف مبدأ الشورى الإسلامي مع النظام الدستوري الحديث). كما قال المفكر المصري علي فهمي (١٩١١م، ص٨١ - ٨٢)، بعد الاستشهاد بالآيتين، إن الالتزام بالدستور (المشروطية) والمساواة التي جلبتها على أساس المواطنة هي شئ متأصل في "الروح" الإسلامية (الثقافة السياسية)، كما اتضح ذلك عند العلماء وشيخ الإسلام، الذين دافعوا عن الدستور والمساواة بين جميع المواطنين العثمانيين (المسلمين وغير المسلمين). وعلى المنوال نفسه، انتقد الكاتب التركي محمود نديم الشريف حُسين (والبريطانيين الذين تلاعبوا به)، لأنه أسس حكمًا وراثيًا في الأرض المقدسة، على حين أن "الدين الإسلامي يعتمد على مبدأ الديمقراطية" (١٩١٩م، ص٢٩٨).

وعلى غرار ذلك أيضًا، قال رشيد رضا، في نقده للخلافة العثمانية، إن مبدأ الشورى "هو أهم واجب للخليفة"، مضيفًا أن: الحاكم - بخلاف ما يعتقده الكثيرون - ليس حاكمًا مطلقًا [في الإسلام]. ولكنه، مقيد بالشورى بناءً على الأدلة المستمدة من الكتاب [القرآن الكريم]، والسنة النبوية، والمبادئ العامة لحكم الخلفاء الراشدين. ولكي يفهم المسلمون هذا، يكفي ذكر تلك الآيات {وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللهِ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ المتوكلين} [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]. {وَأَمْرُهُم شُورَى بَيْنَهُم} [سورة الشورى: الآية ٣٨][١٠٦].

حتى العلمانيون استشهدوا بهاتين الآيتين لدعم ادعاءاتهم التي تتناقض تمامًا مع ما يؤمن به الإسلاميون الأصوليون أو الحداثيون. وقد اعتمد العلمانيون الأتراك، على وجه الخصوص، على آيات الشورى في معركتهم الخطابية ضد الحداثيين، ولاسيما إثبات ادعائهم بأن الخلافة عديمة الفائدة، ومن ثم يجب إلغاؤها؛ لأن هناك حكومة إسلامية بالفعل؛ وهي الحكومة البرلمانية التابعة للدولة التركية الحديثة (انظر: الفصل السادس لمزيد من التفاصيل). فقد ألمح مصطفى كمال رائد العلمانية - مثلًا - إلى العديد من الآيات القرآنية حول مواضيع مختلفة، ومنها آيات الشورى، وكان ذلك في مؤتمر صحفي عقده في عام ١٩٢٣م. وأوضح طبيعة الدولة التركية الحديثة، قائلًا: لن يكون النظام الجديد ملكيًا ولا جمهوريًا (مثل: الجمهوريتين الفرنسية والأمريكية)، ولكن سيكون "حكومة شعبية" تقوم على مبدأي (العدل) و(الشورى):

---

١٠٦ لدراسة حديثة عن فهم رشيد رضا العام للآيات القرآنية، واستخدامه لها؛ انظر: ميرت أوغلو (سيأتي لاحقًا).

الآن يجب أن أوضح أنه لا توجد قاعدة واضحة في جوهر الدين تتعلق بطبيعة الحكومة. إن المبادئ التي تقوم عليها الحكومة هي الصريحة والواضحة والمحددة فقط. ومبدأ الشورى هو واحد من هذه المبادئ. فالشورى واحد من المبادئ الأساسية. وقد وجه الله هذا المبدأ مباشرةً إلى رسوله محمد. ولم يكن النبي يقوم بوظيفته منفردًا. بل كان يفعل ذلك بالشورى. وإذا كان الأمر كذلك، فلا شك أن أولئك الذين كانوا مسئولين عن قيادة الشعوب الإسلامية بعده كان عليهم أن يتبعوا المبدأ نفسه؛ لأنه أمر إلهي! (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠٢-١٠٣).

وقد أدلى مصطفى كمال بهذه الملاحظة بوصفها جزءًا من حملته الصحفية ضد الإسلاميين الحداثيين، ولاسيما الأستاذ شكرو أفندي الذي أصر على أن الخليفة عبد المجيد أفندي يجب أن يكون رئيس الدولة بعد إلغاء الملكية العثمانية (انظر: الفصل السادس). وخلال هذا الكفاح المعروف باسم (معركة المنشورات)، تلقى كمال مساعدةً حاسمة من السياسيين العلماء الذين دعموا قضيته. فقد انتقد ثلاثة من كبار العلماء - مثلًا - الأستاذ شكرو الحداثي، وهم: الأستاذ خليل حلقي، والأستاذ إلياس سامي، والأستاذ راسيه؛ فاستشهدوا بآيات الشورى لإثبات أن البرلمان متوافق تمامًا مع الإسلام؛ لأنه يستند إلى مبدأ الشورى (الأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص١٥ - ١٦). وعلى المنوال نفسه؛ استشهد سيد بك الذي كان من المقربين إلى مصطفى كمال بين عامي ١٩٢٢م و١٩٢٤م، بآيات الشورى ليؤكد أنه "حتى النبي الذي كان معصومًا من جميع أنواع الخطايا، أمره [بالله] بالتشاور [مع معاونيه]؛ ومن ثم، فإن كل خليفة - وكذلك الخليفة (الحقيقي) في مقابل (الخيالي) - مطلوب منه أن يأخذ بمبدإ الشورى" (سيد بك ١٩٢٣م، ص٢٨).

وتوضح كيفية التعامل مع هاتين الآيتين أن الأسلوب الخطابي الرئيس المتبع هو تشريح الآيات وتجريدها من سياقاتها النصية والاجتماعية. فالسياق الذي نزلت فيه الآية الأولى [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]، وفقًا للشريعة الإسلامية، كان عقب معركة "أحد" (٦٢٥ م)؛ التي خسرها المسلمون لأن بعض الجنود لم يتبعوا أوامر النبي محمد، فلم يعاقبهم لكنه كان غير راض عن عصيانهم. فالآية تحث النبي على أن يسامحهم ويواصل (الشورى) معهم، رغم هذا الموقف الصعب. وهناك بعض الاختلاف بين أهل التفسير (تأويل القرآن) حول ما إذا كانت الآية تقر الشورى في القرارات العسكرية فقط أو في الشئون الإدارية بشكل عام (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٨٨ : ١٩٣). أما الآية الثانية [سورة الشورى: الآية ٣٨] فتدور حول السمات الأخلاقية المرغوبة للمسلم (المثالي)، مثل: المحافظة على الصلاة، وفعل الصدقات،

والتشاور مع الآخرين في إدارة شئونه. وعلى الرغم من أن هذه الآيات ليس لها آثار سياسية مباشرة، فإن معظم المؤلفين أشاروا إليها في بيئة مُسيَّسة إلى حد كبير على أنها أسلوب خِطابي، وخلصوا إلى أن القرآن الكريم يتطلب نظامًا دستوريًا متوافقًا مع الخلافة.

آيات الوحدة:

كانت الوحدة الإسلامية هي أهم قضية نُوقِشت فيما يتعلق بالخلافة في محيطها، وبخاصة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها. فقد تفكَّك العالم الإسلامي وقتئذ؛ نتيجة الاحتلال الأوروبي الذي خضعت له الإمبراطورية العثمانية، منذ اتبع عبد الحميد الثاني سياسة "التقارب الإسلامي" (انظر: الفصل الخامس). وخلال الحرب، كانت جمعية الاتحاد والترقي تعتمد كذلك على هذه السياسة. وقد خسر العثمانيون جميع أراضيهم التي سكنها غير المسلمين من مواطني الإمبراطورية في أوروبا، وبعض أراضيها الإسلامية كذلك. وفي هذا السياق استشهد الإسلاميون الأصوليون والحداثيون بالآيات القرآنية التي أكدت وحدة المسلمين، ولاسيما الآية الكريمة: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} [سورة آل عمران: الآية ١٠٣]. وكان هذا الموضوع شائعًا بين المجموعتين (بخلاف العلمانيين)، لأنهما أرادتا الحفاظ على الخلافة العثمانية. ولذلك، ففي الوقت الذي كان العالم العربي فيه مُحتلًا من القوى الغربية، وكانت الخلافة تواجه واقعًا قاسيًا لم تسببه انتفاضات النظام المِلّي لغير المسلمين فقط، بل سببه كذلك المواطنون العرب في الإمبراطورية؛ دافع كل من الأصوليين[١٠٧] والحداثيين[١٠٨] عن الخلافة العثمانية بالإشارة إلى الآيات القرآنية المختلفة (انظر كذلك: الفصل الخامس). فقال المفكر السياسي المصري على فهمي (١٩١١م، ص ٩٥) - مثلًا - في حديثه عن الهجوم الأوروبي على العالم الإسلامي:

فوضعهم يشبه الحالة الموصوفة في الآية: {يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ} [سورة التوبة: الآية ٣٢]... ومن ناحية أخرى، فالقومية الإسلامية تشبه المواثيق بين الدول المسيحية المعاصرة، وقد وصفها السلطان عبد الحميد في

١٠٧ مثل: إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٤٣ اليمني ١٩١١م، ص٤٣٠، مصطفى زهني ١٩١١م، ص١٨٣ - ١٨٤، عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٣، محي الدين بهاء ١٩١٥م، ص٣٨٣: ٤٢٦، التونسي ١٩١٦م (أ)، ص١٥٤- ١٥٧، ١٩١٦م (ب)، ص٤٢٩؛ الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٦: ٨٣، يافي ١٩١٦م، ص١١٦؛ كيدواي ١٩١٩م، ص٣٣١).

١٠٨ مثل: على فهمي ١٩١١م، ص٩٥: ٩٧، سيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٧، جاويش ١٩١٦م، ص٢٤٦: ٢٤٩ وغيرهم.

قوله: "من خلال تشكيل تحالفات سياسية، فإنهم ينخرطون فعليًا في الحروب الصليبية ضدنا". لست متفاجئًا من قيام الأوروبيين بمهاجمة الوحدة الإسلامية أو الخلافة، لأنهم حريصون على متابعة مصالحهم السياسية الخاصة. ما يدهشني ويحزنني هو عندما يطلبون من بعضنا مساعدتهم، تنفيذًا لاستراتيجية "فرّقْ تَسُدْ"، فإن هؤلاء الناس يعملون ضد مجتمعهم الخاص ناسين آية: {وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا} [سورة آل عمران: الآية ١٠٣].

آيات العدل:

كانت صفات الخليفة (المثالي) وواجباته – ولاسيما الحفاظ على العدل – من المواضيع المهمة التي استشهد بها الأصوليون، والحداثيون، – وإلى حد قليل – العلمانيون. وكانت الفكرة في النظرية الأصولية للخلافة أن الواجب الرئيس للخليفة هو الحفاظ على العدل استنادًا إلى الآية القرآنية المشهورة [سورة النحل: الآية ٩٠] التي تقول: {إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالعَدْلِ وَالإِحسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي القُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنكَرِ وَالبَغْيِ} [سورة النحل: الآية ٩٠]. وقد ناقشوا "الحفاظ على العدل" بوصفه عنصرًا أساسيًا في الحكومة الإسلامية مع الإشارة إلى أجزاء أخرى من القرآن أيضًا، فقد استشهد إسماعيل حقي[١٠٩] (١٩١٠م، ص٤٣٩) – مثلاً – وهو باحث أصولي، بآية مكونة من كلمتين {اعْدِلُوا} [سورة المائدة: الآية ٨]. ليقول بأن الحاكم الظالم لا يمكن أن يكون هو الخليفة الشرعي. وفي مناقشته – كذلك – حول الشرط (المزعوم) للخلفاء بأن يكونوا أبناء إحدى قبائل قريش، استشهد بالآية (١٣) من سورة الشورى: {شَرَعَ لَكُم مِّنَ

١٠٩ كان **إسماعيل حقي** [إزميرلي] ١٨٦٨ : ١٩٤٦م عضوًا بارزًا في جماعة العلماء الأتراك المتمسكين بالتقاليد في إسطنبول، ولد في إزمير وتلقى تعليمه العالي في كل من المدرسة (العثمانية) والمدرسة الرشدية الثانوية الحديثة في إزمير، وتخرج في مدرسة الفاتح، ثم في جامعة إسطنبول (دار الفنون) سنة ١٨٩٢م التي عاد إليها فيما بعد ليدرس العلوم الإسلامية، مثل: الشريعة وأصول الدين واللغة العربية وتاريخ الأديان والفلسفة، كما عمل مدرسًا في مدرسة السليمانية في إسطنبول حتى سنة ١٩٢٣م، عندما بدأ العمل في مدرسة الآداب ومدرسة أصول الدين في دار الفنون، وقد كان من قبل عضوًا في حزب الاتحاد والترقي، وسافر عبر الأناضول ليروج لنظام المشروطية الجديد من الناحية الدينية عقب ثورة ١٩٠٨م، وعلى الرغم من ذلك فإن مقاله المهم (الذي نشر في الصراط المستقيم وهي دورية إسلامية بارزة) كان إعادة لذكر موقف المتمسكين بالتقاليد قدمها عالم موقر ردًا على الدراسة النقدية (التي نشرت في بيان الحق وهي دورية إسلامية أخرى) التي كتبها **الماليلي حمدي** حول منزلتي الخليفة وشيخ الإسلام (انظر: الفصل الرابع من أجل مناقشة مفصلة)، وقد عمل **إسماعيل حقي** كذلك مفتشًا بوزارة التربية والتعليم العثمانية، وكان عضوًا بمجلس الحكمة الإسلامية وهو مجلس ذو مقام رفيع يضم العلماء المسلمين، ويتصل بمكتب شيخ الإسلام، وفي أثناء العصر الجمهوري حوكم بتهمة اتصاله بحزب الاتحاد والترقي، وحكم عليه النظام الكمالي بالإعدام تقريبًا، ثم عُفي عنه ورُقِّيَ ليصبح عميدًا لمدرسة أصول الدين بدار الفنون سنة ١٩٣١م، وفي تلك الفترة شارك في كتابة تقرير للحكومة يسوغ فيه سياسة تغيير لغة العبادة من اللغة العربية إلى اللغة التركية (سيتنكايا ٢٠٠٠م).

الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ} التي أمرت المجتمع المسلم بألا ينقسم داخل نفسه، وذلك لدعم حجته التي اقتبسها من ابن خلدون وآخرين (أنظر أدناه)، وقد كان مطلب القرشية لمنع الانقسامات بين المسلمين في ذلك الوقت كما هو موضح في الآية، التي لم تعد تطبق في ظل الخلافة العثمانية.

وعند الحداثيين، قال سيد بك (١٩١٧م، ص٤٥٦ – ٤٥٧) بأن طاعة الخليفة واجبة ما كان حاكمًا عادلًا. وقال أيضًا، في مناقشته حدود سلطة الخليفة، والتي أكدها مرارًا بوصفها أسلوبًا خطابيًا، استشهد سيد بك بالآية ٢٢٧ من سورة الشعراء: {إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ كَثِيرًا وَانتَصَرُوا مِن بَعْدِ مَا ظُلِمُوا ۗ وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ}، وهي ترفض الظلم، وتشير إلى أنه إذا خالف الخليفة قواعد الشريعة أو (مصالح الجمهور)، وهذا يعني شكلًا من أشكال القمع التي تقتضي عقاب الله، والشعب الذي يمثله من قبل، وفي هذه الحالة يجب عزله من منصبه. (لاحظ أن المؤلف كان أحد كبار مساعدي قيادة جمعية الاتحاد والترقي، ومستشاريها، وهي التي خلعت الخليفة السلطان السابق، عبد الحميد الثاني) واستكمل سيد بك رؤيته الحداثية لحدود سلطة الخلافة من خلال آية عن العدل:

طاعته (الخليفة) مطلقة وعامة. ومع ذلك، فإن هذه الطاعة ليست مطلقةً تمامًا. لأن الخليفة لديه رئيس وعميل. ورئيسه هو الشريعة، وعميله الأمة. [وانتهاك إرادتهم] هو الظلم. وطاعة الظالم تعني مشاركته، وهذا هو المنصوص عليه في {وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنقَلَبٍ يَنقَلِبُونَ} [سورة الشعراء: الآية ٢٢٧].

أما داخل المعسكر العلماني، فقد استفاد النواب الثلاثة – الأستاذ خليل حلقي، والأستاذ إلياس سامي، والأستاذ راسيه – الذين ساعدوا مصطفى كمال وشركاءه في معركتهم ضد الإسلاميين بين عامي ١٩٢٢م و١٩٢٤م؛ من استخدام بعض الآيات لإثبات أن الملكية العثمانية كانت غير إسلامية. بحجة أن المبدأ الأول للحكومة الإسلامية هو العدل، واستشهدوا بثلاث آيات[١١٠] [سورة النساء: الآية ٥٨]، [سورة النحل: الآية ٩٠]، [سورة آل عمران: الآية

---

١١٠ {إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ} [سورة النساء: الآية ٥٨].

{إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنكَرِ وَالْبَغْيِ} [سورة النحل: الآية ٩٠].

{كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ} [سورة آل عمران: الآية ١١٠].

١١٠] يزعمون أنها تتصل بهذا الموضوع دون الانتباه – كالعادة – إلى سياقاتها النصية والاجتماعية (الأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص١١).

ولكي نعطي – أخيرًا – مثالًا من محيط الخلافة، يمكننا أن نستشهد باستخدام الشريف حسين آيةً عن العدل أثناء انتفاضته ضد الخليفة الإسلامي، وقد وضعها في إطار ديني على وجه التحديد، وسوغ تصرفه بالإشارة إلى آية {اعْدِلُوا} [سورة المائدة: الآية ٨]، فقد بدأ (تصريحه) عام ١٩١٦م بهذه الآية: {رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ} [سورة الأعراف: الآية ٨٩]، وبعد ذلك اتهم جمعية الاتحاد والترقي (وليس السلطان الخليفة الذي أشاد به) بارتكاب أعمال وحشية وقمع المسلمين في شبه الجزيرة العربية. كما قال إن الغرض من انتفاضته هو إنقاذ الإسلام والأراضي المقدسة من الاضطهاد (انظر: الفصل الخامس).

آيات أخرى:

ثمة آيات أخرى ذُكِرَتْ في المناقشات حول الخلافة، بالإضافة إلى هذه الآيات المشهورة، على الرغم من أنها لم تكن بالضرورة مرتبطةً بشكل مباشر بهذه المؤسسة. وكانت التقنية الخطابية الرئيسة المستخدمة مرةً أخرى هي اختيار عبارات معينة من الآيات وانتزاعها من سياقاتها النصية والاجتماعية لتفسيرها بحرية وفقًا لأهداف المؤلفين الخاصة. وكان المثقفون المؤيدون للعثمانية يستشهدون عادةً بالآيات التي تؤكد أهمية النبي بوصفه حاكمًا وضرورة طاعته وطاعة الله ليدل ذلك ضمنًا على وجوب طاعة جميع المسلمين للخليفة الحالي كذلك – وهو أسلوب خِطابي يستخدمه عادةً الأصوليون، مثل: عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ص٤٩، ٥٦ – ٥٧، واليمني ١٩١١م، ص٤٣٠، والتونسي ١٩١٦م، ص١٤٨، والصفائحي ١٩١٥م، ص٧٦، ٧٩، يافي م١٩١٦، ص١٦٦ – ١٦٧)، وبعض الحداثيين (مثل: سيد بك ١٩١٧م، ص٤٥٥، وجاويش ١٩١٦م، ص٢٤٨، ولطفي فكري ١٩٢٢م، ص٣٦٣).

وقد لجأت هذه الجهات الفاعلة كذلك إلى الآيات المختلفة لأغراض أكثر تحديدًا. فعند إعادة بناء النظرية السنية للخلافة من أجل إضفاء الشرعية عليها ضد ادعاءات علماء الشيعة، استشهد العالم الأصولي البارز مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٦٠ : ١٦٩) – مثلًا – بخمسة آيات قرآنية مختلفة[١١١] [سورة المائدة: الآية ٥٤]، [سورة الفتح: الآية ١٦]، [سورة النور:

---

[١١١] {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ} [سورة المائدة: الآية ٥٤].
{قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ تُقَاتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ} [سورة الفتح: الآية ١٦].

الآية ٥٥]، [سورة الحشر : الآية ٨]، [سورة الفاتحة: الآية ٦، ٧]، وادعى أنها تشير على وجه التحديد إلى شخصية أبي بكر (الخليفة الأول في الإسلام) وخلافته المستقبلية. لقد انتزع هذه الآيات من سياقها ليجادل بأنها تشير بوضوح إلى أن أبا بكر سينتخب في نهاية المطاف ويكون الخليفة (لا ينتخبه الشعب فقط، بل الله كذلك)، كما تجاهل العلماء الشيعة سياقها تمامًا عندما زعموا أن بعض هذه الآيات (مثل[112]: [سورة الفتح: الآية ١٦]) تشير إلى الإمام علي، وهو ادعاء رفضه مصطفى ذهني. وعلى المنوال نفسه، ذكر ذهني في نقاشه عن مجلس الوزراء، آيتين أخريين[113] [سورة طه: الآية ٢٩: ٣٣]، [سورة الفرقان: الآية ٢٥]، وذلك لتأسيس الشرعية القرآنية على الشكل الحديث للحكومة (١٩١١م: ١٩٨-١٩٩١). وقد استخدم هنا (الأسلوب التحويلي) لتوليد المساواة الدلالية بين كلمات مختلفة لغويًا، ولكنها متماثلة معجميًا (مثل: كلمة "الوزير" في سورة طه في الآية ٢٩: {وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي} وتجاهل سياقها مرة أخرى. وهكذا، فعلى الرغم من أن الآيات المذكورة أعلاه تصف وضع هارون (الوزير: المساعد) لأخيه موسى، وهي ليست مرتبطة مباشرةً بالحكم، ولكن جادل المؤلف: وفقًا للآية القرآنية، إذا كان الأنبياء العظماء يحتاجون إلى أن يكون لهم وزير، فإن الخليفة [وهو أقل من النبي] يحتاج بالتأكيد إلى [حكومة من الوزراء] في حكمه. ولذلك، فإن نظام الحكومة عنصر أساسي في الخلافة الإسلامية وتقتضيه الشريعة الإسلامية.

كما استشهد العلماء اليمنيون، بقيادة اليمني (١٩١١م، ص٤٣٠) - أثناء التمرد في اليمن - بالآيتين[114] [سورة فصلت: الآية ٣٣]، [سورة الأحقاف: الآية ٣١] اللتين تتطلبان طاعة رسول الله الذي دعا الناس إلى طريق الله. وكانوا يستشهدون بهما لدعم دعوتهم للعلماء اليمنيين

{وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا} [سورة النور : الآية ٥٥].
{لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ} [سورة الحشر : الآية ٨].
{اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ • صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ} [سورة الفاتحة: الآية ٦، ٧].

١١٢ سبق تخريجها (الناشر).

١١٣ {وَاجْعَل لِّي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي • هَارُونَ أَخِي • اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي • وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي • كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا} [سورة طه: الآية ٢٩ :٣٣].
{وَيَوْمَ تَشَقَّقُ السَّمَاءُ بِالْغَمَامِ وَنُزِّلَ الْمَلَائِكَةُ تَنزِيلًا} [سورة الفرقان: الآية ٢٥].

١١٤ {وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ} [سورة فصلت: الآية ٣٣].
{يَا قَوْمَنَا أَجِيبُوا دَاعِيَ اللَّهِ وَآمِنُوا بِهِ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُجِرْكُم مِّنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ} [سورة الأحقاف: الآية ٣١].

الآخرين لمقاومة التمرد في اليمن، وبذلك يشيرون إلى أن الاشتراك في الجهاد في خدمة الخلافة العثمانية، وهي الحكم الشرعي الوحيد لجميع المسلمين، يعني أن يكون في طريق الله.

وبعيدًا عن هذه الآيات المشهورة، فقد استشهد المثقفون بالعديد من الآيات القرآنية الأخرى، ولاسيما الإسلاميون الأصوليون والحداثيون ذوو الخلفيات الأكاديمية، وذلك لدعم حُججهم في مواضيع مختلفة. وكان بعضها مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بالخلافة، وبعضُها الآخر لا علاقة بالخلافة، ولكن المؤلفين كانوا يقرونُونها بها من خلال آيات أخرى[115]. وبذلك طبقوا

---

١١٥ تتضمن الموضوعات المتصلة بالخلافة: ضرورة وجود خليفة، والحكم وفق أوامر الله (مثل: [سورة البقرة: الآية ٢٤٦]- كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص٦٦، [سورة الأحزاب: الآية ٦٢]،، كتبه يافي ١٩١٦م، ص١٦٥، [سورة المائدة: الآية ٤٤، ٤٥، ٤٧]، كتبه إس ر ١٩١٦ أ: ٤٣٥، وضرورة وجود خليفة واحد ([سورة الأنبياء: الآية ٢٢] و[سورة البقرة: الآية ٢٤٦، ٢٤٧] كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩، ٨٣) ووحدة المسلمين ([سورة البقرة: الآية ١٣٦، ١٣٧]، كتبه التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٤، [سورة الشورى: الآية ٣]، كتبه يافي ١٩١٦م، ص١٦٦، [سورة الأنفال: الآية ٤٦]، ٣٩/١٠٣، كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص ١٧٩ – ١٨٠، ١٥٣/٦، كتبه جاويش ١٩١٦م، ص٢٤٦)، واستخدامات كلمة "الخليفة" في القرآن ([سورة ص: الآية ٢٦]، [سورة البقرة: الآية ٣٠: ٣٣] كتبه التونسي ١٩١٣، ص٤١٦٩)، والملكية بوصفها مؤسسةً غير إسلامية ([سورة البقرة: الآية ١٢٤] كتبه سيد بك ١٩٢٣م، ص١٠، وكتبه الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص١٣)، والسمات المشتركة للمسلمين ([سورة الحجرات: الآية ١٠] كتبه التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٤).

تتضمن الموضوعات الأخرى: فضائل النبي **محمد** ([سورة النجم: الآية ٣، ٤]، [سورة القلم: الآية ٤] كتبه مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٨٧ – ١٨٨ و [سورة الأنبياء: الآية ١٠٧]، [سورة القلم: الآية ٤]، [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]، كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٨٢، [سورة الأحزاب: الآية ٦]، كتبه جاويش ١٩١٦م، ص٢٤٨) والجانب الإنساني في النبي ([سورة الكهف: الآية ١١٠]، [سورة فصلت: الآية ٦] كتبه عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢١٤)، وأهمية المدينتين المقدستين (مكة والمدينة)، وأهمية القدس (أنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٩، ٣٨٠)، والإسلام بوصفه دينًا كاملًا ([سورة آل عمران: الآية ١٩]، [سورة المائدة: الآية ٣] كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص ٨٢، [سورة المائدة: الآية ٣]، كتبه سيد بك ١٩٢٣م، ص١، [سورة الأنعام: الآية ٥٩]، كتبه الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٤)، والروحانية في المسيحية ([سورة الحديد: الآية ٢٧] كتبه الماليلي حمدي ١٩٠٩م، ص٤٣٣)، وعدم شرعية الإجبار على اعتناق الإسلام (٨٩/٦٠، [سورة البقرة: الآية ٢٥٦]، [سورة القصص: الآية ٥٦]، [سورة يونس: الآية ٩٩]، كتبه علي فهمي ١٩١١، ص٨٦ – ٨٧ مظاهر الإسلام الملائمة المتعددة ([سورة البقرة: الآية ٢٥٦]، [سورة الممتحنة: الآية ٨] كتبه إس آر: ١٩١٦ أ، ص٤٣٤، [سورة البقرة: الآية ١٨٥]، [سورة الحج: الآية ٧٨]، كتبه سيد بك ١٩١٧م: ٤٨٢، [سورة البقرة: الآية ١٨٥]، كتبه الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣، ص١٠)، والتسامح والسلام ([سورة الشورى: الآية ٤٠]، [سورة فصلت: الآية ٣٤]، [سورة الأنعام: الآية ١٦٠]، كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٨٧)، والصبر ([سورة الشعراء: الآية ٢٢٧] كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص١٣٧)، والعطاء الخيري ([سورة التوبة: الآية ٦٠] كتبه سيد بك ١٩٢٣م، ص٣٧)، والجهاد ([سورة التوبة: الآية ٢٤] كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص١٤٠، [سورة البقرة: الآية ١٩٠، ١٩١] كتبه التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٧)، وعدم شرعية شن الحرب إلا في حال الدفاع عن النفس ([سورة البقرة: الآية ١٩٤] كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٨٧)، ومقاومة الاستعمار [سورة الشعراء: الآية ٢٢٧] و [سورة البقرة: الآية ١٩٣] كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص١٣٧، ١٤٢، [سورة الصافات: الآية ١٧٣]، ، كتبه جاويش ١٩١٦م، ص٢٦٣)، الإجراءات التي يجب أن تتخذ ضد البريطانيين ([سورة النساء: الآية ٧١]، [سورة البقرة: الآية ١٩٤] كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص٢٢٧، [سورة البقرة: الآية ١٤٤]، كتبه الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٢٠)، وضع غير المسلمين في الإمبراطورية العثمانية ([سورة الأنفال: الآية ٦١] كتبه يافي ١٩١٦م،

الأسلوب الخطابي الرئيس في انتزاع هذه الآيات والعبارات من سياقها لدعم حججهم السياسية. فقد استشهد العالم الأصولي العربي العبيدي[116] (١٩١٦م، ص٢٣٢) - مثلاً - أثناء الغزو البريطاني للشرق الأوسط، بالعديد من الآيات (١٥/٤٢؛ ٥/٥٦؛ ٦٩/ ٢٨-٢٩) المرتبطة بالطبيعة الفانية لهذه الحياة (على عكس الحياة الآخرة)، مثل: ﴿فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ﴾ [سورة المائدة: الآية ٥٦] على الرغم من أن سياق الآيات كان روحانيًا بحتًا، تحث على (العمل الجاد) من أجل الحياة الآخرة والتقليل من أهمية هذه الدنيا، ولكن المؤلف استخدمها لدعم حجته التي تحث الناس على مقاومة الاستعمار ومحاربة البريطانيين.

ص١٦٩)، والعلاقات مع اليهود والمسيحيين [سورة البقرة: الآية ١٣٥، ١٣٦] كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٩٢)، وأهمية الروابط العرقية [سورة الحجرات: الآية ١٣] كتبه الصفائحي ١٩١٥م، ص٦٥)، ومنع الإسلام السلالة الحاكمة والسلطة المطلقة [سورة الأحزاب: الآية ٤٠]، [سورة النساء: الآية ٥٨]، [سورة الشورى: الآية ١٥] كتبه محمود نديم ١٩١٩م، ص٩٨ - ٩٩)، ومبدأ عدم مضاعفة العقوبة للجريمة الواحدة [سورة الأنعام: الآية ١٦٤] كتبه الشريف حسين ١٩١٦م، ص٤٢١)، والصور الشرعية للصفقة (الاقتصادية) [سورة النساء: الآية ٢٩] كتبه سيد بك ١٩١٧م، ص٤٧٩)، والزواج والاتصال الجنسي بين الأزواج (٣/٤، ٢/٢٢٢ كتبه سيد بك ١٩١٧م، ص٤٧١، [سورة النساء: الآية ٣]، [سورة النساء: الآية ١٢٩]، كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٨٣)، وقانون الميراث [سورة النساء: الآية ١١] كتبه الشريف حسين ١٩١٦م، ص٤٠)، ومصادر الشريعة الإسلامية [سورة الحشر: الآية ٧]، [سورة آل عمران: الآية ٣١]، [سورة النساء: الآية ١١٥]، [سورة النساء: الآية ٨٣] كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص٢٠٠ - ٢٠١)، والاجتهاد (الاستنتاج الشرعي) [سورة التوبة: الآية ١٢٢] كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص١٩٢)، والاختلاف بين العلماء [سورة النساء: الآية ٥٩] كتبه عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٢٢)، والمساواة والحرية الفردية في الإسلام [سورة الشورى: الآية ١٣] كتبه علي فهمي ١٩١١م، ص٨٧، [سورة الكهف: الآية ١١٠] كتبه الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣، ص١٢)، والإرادة الإنسانية الحرة والمسئولية المرتبطة بها [سورة الأنبياء: الآية ٢٣] كتبه عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٤)، والوفاء بالعقود والوعود [سورة المائدة: الآية ١]، [سورة الإسراء: الآية ٣٤]، [سورة المؤمنون: الآية ٨]، [سورة البقرة: الآية ١٧٧] كتبه سيد بك ١٩١٧م، ص٤٧٩ - ٤٨٠) و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" [سورة آل عمران: الآية ١١٠] كتبه سيد بك ١٩١٧م، ص٤٦٦)، وخلق الإنسان ونظرية النشوء [سورة الروم: الآية ٢٠، ٢١]، [سورة ص: الآية ٧١، ٧٢]، [سورة الإنسان: الآية ٣]، [سورة البقرة: الآية ٣٣] كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص١٨٤: ١٨٦) والموت [سورة الجمعة: الآية ٨] كتبه العبيدي ١٩١٦م، ص٢٢٨)، إلى آخره (الناشر).

١١٦ ولد العبيدي عام ١٨٧٩م في الموصل، وتلقى تعليمه فيها وعاش في إسطنبول (١٩١٠: ١٩١٢م) وسوريا، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى توجه إلى إسطنبول وتواصل مع شيخ الإسلام **موسى كاظم أفندي**، وصنف كتبًا عن البلقان ١٩١٣م وحرب الدردنيل ١٩١٦م، وفظائع بريطانيا في العالم الإسلامي ١٩١٦م، والخلافة، وكان كتابه الأخير - بعنوان (**حبل الوحدة وضرورة الخلافة في الدين الإسلامي**) - يناقش أهمية الخلافة ويقدم الدولة العثمانية تجسيدًا لها، وكان العبيدي يخاطب القوميين العرب في سوريا ومصر، فكان يؤكد أن الخلافة والوحدة الإسلامية تعتمدان على الامبراطورية العثمانية، وقد أهدى كتابه إلى جمال باشا - أحد زعماء حزب الاتحاد والترقي - الذي اشتهر بمعاملته القاسية لطبقة النبلاء في سوريا فأبغضه القوميون العرب، وقدم الكتاب إلى شيخ الإسلام التركي في إسطنبول، وفي نهاية الحرب اعتقله البريطانيون مرتين في الهند ومصر؛ إذ كان ناشطًا في المقاومة التابعة لحركة (الاستقلال العراقية) ضد بريطانيا في سنة ١٩٢٠م، وعُيّن بعد ذلك مفتيًا للموصل ١٩٢٢م، وظل في هذا المنصب حتى وفاته في سنة ١٩٦٣م، وفي سنة ١٩٢٥م انتخب كذلك نائبًا في البرلمان العراقي (كارا ٢٠٠٤م، ص١٨).

التلميح بالآيات:

وأخيرًا، فقد ألمح كثير من الكتاب – بالإضافة إلى الإشارة المباشرة إلى الآيات القرآنية – إلى بعض الآيات أو المفاهيم والاستعارات الموجودة في هذه الآيات دون ذكرها مباشرة. ففي محيط الخلافة، قال العالم الأصولي مصطفى ذهني (١٨٣٨م: ١٩١١م) – مثلًا – إن شرعية الخلافة مبنية على ثلاثة من المصادر الأساسية الأربعة للإسلام، وهي: (القرآن والسنة والإجماع). وفي الإطار ذاته، قال جاويش الحداثي (١٩١٦م، ص٢٥٩)، – في انتقاده للسلطان المغربي: يوسف؛ الذي طالب الخلافة بدعم من الفرنسيين خلال الحرب العالمية الأولى – إن "طلب الخلافة تمنعه كثير من الآيات القرآنية" والأحاديث النبوية. وعندما اضطهدت جمعية الاتحاد والترقي المسلمين، انتقدهم الشريف حسين الزعيم العربي الذي ثار ضد الخلافة العثمانية كذلك، ولام قادة جمعية الاتحاد والترقي لانتهاكهم "مبادئ القرآن والسنة"؛ حين سمحوا بنشر مقال في "الاتحاد" (مجلة علمانية نشرها عبد الله جودت الذي كان مقربًا من جمعية الاتحاد والترقي) وفي هذا المقال "سُبَّ النبيُّ بعبارات مُهينة وانتُهكت آيات القرآن" (١٩١٦م، ص٤٢٠).

ومن ناحية أخرى، قاد مصطفى كمال ثورة أخرى ضد السلطان العثماني، بجولة في الأناضول في منتصف عام ١٩٢٣م، حاول فيها نشر فكرة حكومة دون سلطان. وخلال جولته، ألقى خطبًا في مدن مختلفة، وعقد مؤتمرات صحفيةً، كان فيها في كثير من الأحيان يمجد الإسلام، ويذمّ النظام الملَكي. وفي أحد هذه الأحداث، في صلاة الجمعة في مسجد في بالق أسير، ألقى خطبةً ألمح فيها إلى القرآن والنبي: "أيها الشعب، إن الله واحد أحد – سبحانه جل جلاله – سلام الله وبركاته عليكم. معلوم أن القانون الأساسي الذي أرسل الله تعالى به حضرة النبي العظيم عبدًا ورسولًا يبين به الحقائق الدينية للناس؛ قد ورد في القرآن الكريم. فديننا الذي أعطى الناس روح البركة، هو الدين الكامل والخاتم لكل الأديان؛ لأن ديننا يتوافق تمامًا مع العقل والمنطق والحقيقة".

وقد استخدم مصطفى كمال الأسلوب الخِطابي نفسه في خطاب آخر ألقاه خلال الجولة نفسها. في محاولة لإثبات أن رسول الإسلام لم يكن له أي مهمة سياسية أو سلطة دنيوية، وادعى أن: "الله عز وجل لم يمنح النبيَّ القيادة السياسية أو الملكية، أو العرش. ولم يعطه مركز الملك" (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠١). ومن الواضح أن هذا يعني أنه لا يمكن أن يكون للخليفة سلطة سياسية أو سلطة دنيوية، وهو ما ذكره صراحةً في الخِطاب نفسه.

ويشير تحليل المناقشات حول الخلافة إلى أن معظم الجهات الفاعلة استخدمت الكثير من الآيات القرآنية، وخاصةً الأصوليين. ولكنهم لم يهتموا عمومًا بالسياق الاجتماعي والنصي لهذه الآيات. وقد أظهر الاستطلاع الذي قمنا به كذلك أن الجهات الفاعلة المشاركة في الجدل حول الخلافة يمكن تصنيفها كذلك إلى مفكرين مسلمين (معظمهم من العرب)، مقابل الأتراك (ومنهم العلماء والبيروقراطيون)؛ لأن هناك تمييزًا واضحًا بينهم فيما يتعلق بالمواضيع التي أكدوها، وقد تجاوزت التمييز بين الأصوليين والحداثيين (والعلمانيين). وأوضح التحليل أنه بعد معرفة وضع سلطة الخليفة، كان الموضوع الأكثر تداولًا الذي ناقشه المثقفون الأتراك هو النظام الدستوري (ومنه البرلمان والانتخابات)، في حين كان الموضوع الأكثر شعبيةً لدى المفكرين العرب هو وحدة العالم الإسلامي – ومن ثم، يجب الحفاظ على الخلافة العثمانية. وهناك ملاحظة مماثلة من حيث الموضوعات الأكثر شعبيةً التي يناقشها المثقفون يمكن أن نستنتجها حول الإشارات إلى العنصر الآخر من (النصوص المقدسة) للإسلام، وأحاديث النبي محمد.

الاستدلال بالأحاديث النبوية:

نلاحظ – مثلما كان أمر الآيات القرآنية – أن هناك إشارات متكررةً إلى الأحاديث النبوية إضافةً إلى الاستخدام الشائع للمصطلحات الإسلامية في المصادر المتوفرة. وتهدف الجهات الفاعلة السياسية بتوظيف هذه الاستراتيجية، إلى إضفاء الشرعية على مواقفها إزاء خصومها معتمدةً على سلطة النبي محمد التي لا يمكن التشكيك فيها في الإسلام؛ لأن الحديث الصحيح يُعَدُّ في كثير من الأحيانِ حكمًا مُلزمًا للمسلمين. وعلاوة على ذلك، فإن جميع الأصوليينَ والحداثيين (دون استثناء)، وبعض العلمانيين، عَرَّفُوا الخليفة بأنه ممثل عن النبي محمد؛ إذ لم يتفقوا على طبيعة هذا التمثيل: فالعلمانيون (مثل: جلال نوري ١٩١٣م، ص٤١٢؛ مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠١) لم يمثل الخليفة عندهم سوى الجانب الروحي للنبي، أما الحداثيون (مثل: حمدي يازر ١٩٠٩م، ص٤٣٤ – ٤٣٥، وسيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٥) فكانوا يرون الخليفة ممثلًا مؤقتًا للرسول بوصفه زعيمًا سياسيًا، على حين ادعى الأصوليون أنه جمع بين الأمرين (مثل: الصفائحي ١٩١٥م، ص١٤؛ يافي ١٩١٦م، ص١٦٤).

مجموعات الحديث:

تتضمن مصادرنا – بالإضافة إلى الإشارات المتكررة إلى الأحاديث الفردية – كُتَيِّبَيْنِ يحتويان على قائمة بالأحاديث النبوية المتعلقة بالخلافة تحديدًا، وقد كتبهما بعض الأصوليين.

وتشمل هذه المجموعات العديد من الأحاديث الموضوعة التي تنص على أن "الخلافة من الله" (عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ص٥١)، وأن "السلطان الخليفة هو ظل الله على الأرض" (محمد طاهر ١٩٠٩م، ص٧٠). وكان أول هذه المجموعات مجموعة من أربعين حديثًا بقلم عمر ضياء الدين أفندي ١٩٠٨م بعنوان (أربعون حديثًا عن حقوق السلاطين). وقد كان المؤلف عالمًا محترمًا وشيخًا صوفيًا، وكان له أتباع في إسطنبول والقاهرة. وقدم مجموعةً من الأحاديث النبوية إلى السلطان عبد الحميد الثاني في عام ١٩٠٨م، قبل أن تخلعه جمعية الاتحاد والترقي. وكتب في المقدمة بعد أن أثنى على الله، والنبي، والخليفة عبد الحميد الثاني واقتبس بعض الآيات القرآنية عن الشورى؛ ترجمةً للأربعين حديثًا (بالإضافة إلى بضع اقتباسات من شخصيات تاريخية مثل الإمام علي، الخليفة الرابع)، وذلك فيما يتعلق بالخلافة. وقد أكدت الأحاديث الواردة في المجموعة ضرورة طاعة الخليفة واحترامه. كما أشار بعضها إلى تعلق سلطته مباشرةً بسلطة الله والنبي، مما يعطيها صفةً مقدسةً تأكدت من خلال الاستخدام المتكرر لعنوان (ظل الله في الأرض)، مما يعني ضمنًا تأليه سلطة الخليفة على المسلمين. وكان تصور فكرة الخليفة كيانًا (مقدسًا) منتشرًا بين العديد من الأصوليين. كما ساعد استخدام هذا العنوان طريقةً خِطابيةً – فضلًا عن عبارات أخرى مشابهة في الأحاديث - في الحفاظ على علو مكانة السلطان، مع تأكيد الجوانب الدينية والسياسية للخلافة والدفاع عن سلطة الخليفة العثماني على وجه الخصوص (انظر أيضا: الفصل التالي). وعلاوةً على ذلك، كانت ثلاثة الأحاديث الأخيرة في المجموعة تتعلق بأهمية الشورى، وذلك بعد أن استشهد المؤلف (بآية الشورى) المذكورة سابقًا [سورة آل عمران: الآية ١٥٩]. ومع هذا، حاول المؤلف أن يثبت أن النظام الدستوري متوافق تمامًا مع حكومة الخليفة الإسلامية.

لكن معظم الأحاديث التي اختارها كانت ضعيفةً (وغير صالحة في مسائل الإيمان وفقًا لعلم الدين الإسلامي)، وكان يجب على المؤلف أن يكون على دراية بها[١١٧]، بوصفه عالمًا في الحديث الشريف. وعلى الرغم من أن المؤلف يعرف يقينًا أن الأدلة الصحيحة لا يمكن أن تُستَمَدَّ من الأحاديث الضعيفة، فقد استخدَمها (مع عدد من الأحاديث الصحيحة) لتنشيطِ سلطة الخليفة العاجزة بشكل متزايد في إسطنبول، وقد أوشك الانقلاب الذي قامت به جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٩٠٩م أن يُزيله كما ذكرنا (انظر: الفصل الرابع). وقد سعى

١١٧ لقد كان عمر ضياء الدين شيخًا صوفيًا، كما أنه مؤلف التعليق المشهور (زبدة البخاري) على صحيح البخاري (١٨٧١م)، وهو أكثر مجاميع الحديث أهميةً في التراث الإسلامي.

عمر ضياء الدين - خلال التراجع الواضح لسلطة الخليفة - ليساعدها باستماتة من خلال الأحاديث التي تحتل المرتبة الثانية في التسلسل الهرمي للمصادر المعرفية للدين الإسلامي. وقد استفاد المؤلف من الأحاديث الصحيحة بشكل عام، ووظف كذلك بعض الأحاديث الضعيفة؛ كي يقوي قضيته ضد الحداثيين. وعلاوة على ذلك، فربما كان المقصود من الكُتيب الذي قدمه إلى الخليفة هو إرضاء السلطان والتأثير على جمهور القراء خارج دائرة العلماء.

وقدم محمد طاهر مجموعة الأحاديث الثانية، وهو ضابط سابق في الجيش وسياسي[١١٨]. وكانت مجموعته - في الواقع - هي ترجمته من العربية لمجموعة أخرى كتبها عالم إسلامي مشهور، وهو الإمام السيوطي (الذي توفي عام ١٥٠٥م). وقد استفاد المؤلف/ المترجم من شهرة السيوطي وسلطته العلمية في العالم الإسلامي، وحاول دعم الخلافة العثمانية بمراجع دينية. ونشرت بعد إسقاط عبد الحميد الثاني ١٩٠٩م، وعرضت على الخليفة الجديد محمد الخامس، وكانت المجموعة مثالاً لأعضاء جمعية الاتحاد والترقي مؤكدةً على الطابع الديني والسياسي للخلافة والطاعة بعد اختفاء التهديد الرئيس لجمعية الاتحاد والترقي، وفرض شرعية السلطان الجديد. وعلى غرار المجموعة الأولى، طرح الخمسة وعشرين حديثًا الواردة في هذه المجموعة فيما يتعلق بالخلافة من وجهة نظر أصولية، كالقيادة (الميتافيزيقية) التي تجمع بين السلطة الدنيوية والروحية، التي رفضها الأتراك الشباب من قبل، وانتقدت السلطان عبد الحميد لإنشاء مثل هذه الصورة "الكاذبَة" (كارا ٢٠٠٣م، ص١١). وأكد الكتاب السمو الأخلاقي للسلطان، حيث وضح أن طاعة الخليفة هي جزء من العقيدة الإسلامية، واستخدم مرةً أخرى لقب (ظل الله في الأرض). ومثلما لاحظنا في المجموعة الأولى، كان كثير من الأحاديث الواردة في هذه المجموعة ضعيفة وغير صالحة للاحتجاج الديني. كما أضاف المؤلف/ المترجم ملحقًا في نهاية المجموعة، حيث أكد على وجه التحديد أن الخلافة العثمانية هي الخلافة الشرعية الوحيدة (محمد طاهر ١٩٠٩م، ص٧٥). وكان حديثه في الملحق مشابهًا جدًا لما قدمه معاونو السلطان عبد الحميد خلال فترة حكمه (١٨٧٦ : ١٩٠٨م) (انظر: كارا

١١٨ لم يكن **محمد** طاهر البورصلي ١٨٦١ : ١٩٢٥م ضابط جيش ذا مكانة عالية فحسب، ولم يكن من مؤسسي حزب الاتحاد والترقي فحسب، بل كان صوفيًا وكاتب تراجم وعالمًا بالبيبلوجرافيا، فكان يعمل مدرسًا وقاضيًا عسكريًا بالجيش العثماني، وتقاعد من الجيش وهو برتبة عقيد سنة ١٩١٤م، وكان نائبًا عن برصا في البرلمان الأول ١٩٠٨ : ١٩١١م بوصفه عضوًا في مجلس الاتحاد والترقي، وكان كذلك كاتبًا كثيرًا الإنتاج؛ فصنف كتبًا عديدة تحوي معلومات مفصلةً عن تراجم حياة الشخصيات وأعمال العلماء والشعراء والقضاة العثمانيين وشيوخ الصوفية (أكجون ١٩٩٢م).

٢٠٠٢:٢٠٠٥م، المجلدات ١ - ٢).

وقد بحثت فيما يأتي عن كيفية استخدام المجموعات الثلاث الأحاديث النبوية؛ فيما يتعلق بمواضيع معينة تظهر ظهورًا متكررًا، ومنها: إضفاء الشرعية على سلطة الخليفة، ومسألة الخلفاء الراشدين، والشورى، والانتماء العرقي للخليفة. وكان هناك كذلك جدال مهم، دار بين الموالين العثمانيين والقوميين العرب في محيط الخلافة وركز على حديث معين (حديث قريش الشهير)، وقد ناقشته مناقشةً منفصلةً. ولنبدأ بكيف أضفتِ الجهاتُ الفاعلة المختلفة الشرعية على سلطة الخليفة معتمدةً على الأحاديث؟

شرعية الخلافة:

لقد عُثِرَ غير مرة على مراجع متكررة من الأحاديث النبوية متعلقة بهدف الشرعية في كتابات الأصوليين، وقد أكدوا جميعًا أن سنة النبي واحدة من الأسس (الدينية) الأساسية لمؤسسة الخلافة. وكان الهدف الأساسي - مثلما ذكرنا آنفًا - لدى الأصوليين في الاستشهاد بهذه الأحاديث هو الاعتماد على سلطة النبي محمد التي لا نزاع فيها في الدين والقانون الإسلامي. فقد أشار عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٣٦) - مثلًا في نقاشه الجدلي المذكور من قبل مع الحداثي مصطفى صبري أفندي - إلى كثير من الأحاديث المختلفة؛ فضلًا عن إشارته إلى آية (أولي الأمر)؛ لكي يثبت أن الخليفة كانت له سلطة دينية ودنيوية، وأنها كانت مستمدةً من سلطة الله ونبيه، من ثم لا يمكن اختزالها في وضع الملك. ومن الأحاديث المشهورة التي استشهد بها: «كُلُّكُمْ رَاعٍ ومسئولٌ عن رعيتهِ؛ فالإمامُ راعٍ وهو مسئول عن رعيته، والرجلُ في أهله راعٍ وهو مسئول عن رعيتهِ، والمرأة في بيت زوجها راعية، وهي مسئولة عن رعيتِها والخادم في مال سيده راعٍ وهو مسئول عن رعيتهِ»[١١٩].

وقد فسر المؤلف صاحب البلاغ كلمة (الحاكم) أو الإمام التي ذُكِرَتْ في هذا الحديث بأنها تعني "الإمام العظيم الذي يملك السلطة الكاملة لإدارة شئون الشعب" (١٩١٢م، ص٢٤٤).

وكان استخدام هذا الحديث مثالًا جيدًا على كيفية استخدام الجهات الفاعلة المختلفة المتعارضة في وجهات نظرها الأسلوبَ الخطابي نفسه، وذلك لتعزيز مصالحها السياسية المتضاربة، كما أشار بعض الحداثيين إلى الحديث نفسه ليقلصوا السلطة المطلقة للخليفة، بدلًا

---

١١٩ أخرجه البخاري في صحيحه (٤٩/ كتاب العتق)، ومسلم في صحيحه (٨٦٧/ كتاب الإمارة)، كلاهما من حديث عبد الله بن عمر - رضي الله عنهما - (الناشر).

من دعمه. فنجد الحداثي التركي سيد بك - مثلًا - يستشهد بالحديث ويبرز مسئولية الخليفة لا سلطته. بحجة أنه لا يمكن للسلطان بأي حال من الأحوال أن يكون فوق القانون وغير خاضع للمحاسبة، ويختم بأن السلطان "مثل الأفراد [العاديين]، ذلك أن الخليفة مسئول كذلك عن أفعاله وقراراته فيما يتعلق بالمسئولية القانونية والجنائية على حد سواء" (١٩٢٣، ص١٩). وقدم سيد بك هذه الحجة بعد (عقاب) السلطان الخليفة العثماني الأخير، وحيد الدين، وذلك عندما ألغى البرلمان التركي سلطته المؤقتة بالكامل في نوفمبر ١٩٢٢م. وكان كتيب سيد باي جزءًا من النقاش الذي حدث في إسطنبول حول سلطة الخليفة الجديد ومسئوليته، وقد انحاز فيه إلى العلمانيين، كما ذكرنا من قبل. وكان القائد الرئيس بين الإسلاميين الحداثيين - في المناقشة نفسها - هو الأستاذ شكرو الذي ذكر الحديث نفسه ليقول إن المسئولية تأتي من السلطة وإن الخليفة الجديد يجب أن يكون رئيس الدولة التركية. وعلاوة على ذلك، فإن المفكر القومي العربي المعادي للعثمانيين محمد رشيد رضا (١٩٢٣م، ص٢٧) استشهد بالحديث - في القاهرة - في مناقشته حول واجبات الخليفة ليؤكد الهدف الرئيس في كتابه، وهو أنه يجب حرمان العثمانيين من الخلافة، ويجب إعادة (المؤسسة) إلى العرب.

وأما الأصوليون، فقد أشار كذلك العالم التركي عمر لطفي الذي استشهد بالحديث من قبلُ، إلى ستة أحاديث أخرى ليحث على طاعة الخليفة - ما دامت تتفق مع مبادئ القرآن والسنة - وقال إنها واجبة على جميع المسلمين (١٩١٢م، ص٢٤٧ : ٢٤٩). واستشهد الصفائحي (١٩١٥م، ص٦٩، ٧١، ٧٧، ٧٩) ويافي (١٩١٦م، ص١٦٥ - ١٦٦) - بأحاديث كثيرة (وآيات قرآنية كذلك)، وناقشوها بالتفصيل؛ ليثبتوا ضرورة وجود خليفة يتمتع بالسلطتين الدينية والدنيوية، وأن طاعته واجب على كل مؤمن.

وقد استند كثير من الأصوليين إلى الأحاديث النبوية في مناقشاتهم حول حدود سلطة الخليفة التي كانت واسعةً جدًا. وقد حدد مصطفى ذهني (١٩١١م) - مثل كثيرين آخرين - حدود سلطة الخليفة بالإشارة إلى حديث: «لَا طاعةَ فِي مَعصيةِ اللهِ»[١٢٠] (ص١٣١، ١٦). وناقش عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٢٤ - ٢٢٥) كذلك وضع النبي في الفقه الإسلامي بالتفصيل، بالإشارة إلى مبادئ منهجية الحديث، ليبين أن بعض أعمال النبي وأقواله - التي لم تكن ذات صلة بمهمته الدينية - لم تكن مُلزِمةً بالطاعة، لأنها تمثل الجانب الإنساني. ومن ثم فإن طاعة أولي الأمر لا

١٢٠ أخرجه مسلم في صحيحه (١٨٤٠/كتاب الإمارة)، عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه (الناشر).

يمكن أن تكون مطلقةً بلا حدود. لاحِظْ أنه قدم هذه الحجة، كما بيَّنا من قبل في المناقشة التي جرتْ في أواخر عام ١٩١١م حول اقتراح جمعية الاتحاد والترقي الذي يوسع سلطة السلطان بحيث تتضمن حل البرلمان، وهي خطة عارضها حزب الحرية والتحالف الليبرالي. وعلى الرغم من أن عمر لطفي - أحد مؤيدي جمعية الاتحاد والترقي - قد ناقش حدود سلطة الخليفة؛ فقد وسعها في الواقع بواسطة هذا الحديث النبوي فقط، حيث جعل "معصية الله" حدًا لسلطة الحاكم، وتجاهل أحاديث أخرى كثيرةً تقيد سلطة الخليفة، واستشهد سيد بك (العلماني) - من جهة أخرى - بالحديث نفسه (١٩٢٣م، ص٤٦) في سياق مختلف لغاية أخرى: الدفاع عن ضرورة طاعة قرارات البرلمان، ومنها إلغاء المَلَكِيةِ العثمانية، وحاول أن يسوغ هذا في كتيبه. وقد كتبه تلبيةً لطلب مصطفى كمال - كما ذكر - ليضفي شرعيةً على تحرك البرلمان لتجريد الخليفة من أي سلطة دنيوية، قبل إلغائها إلغاءً تامًا.

ولطالما استحضر الحداثيون الأحاديث النبوية في محاولاتهم الترويج لتعريف ضيق وأكثر "دنيويةً" للخلافة، وقد استند حمدي يازر في حجته لتقليل سلطة الخليفة وقصرها على الشئون السياسية إلى حديث مشهور: «لَا رهبانيةَ فِي الإِسْلَامِ»[١٢١]. غير أنه من المفارقات، أنه أشار إلى عدم فصل واضح بين الدين والسياسة في الإسلام بخلاف المسيحية، وذلك ما "يعارض المبادئ التي تمنع تدخل الدين في الأمور الدنيوية" (حمدي يازر ١٩٠٩م: ٤٣٣). وكان هذا مثلًا دورَ الإسلاميين الحداثيين في علمنة الخطاب الإسلامي من الداخل (انظر: الفصل الرابع للاطلاع على مناقشة تفصيلية). في هذه الحالة، استشهد يازر به لينتقد محاولة الأصوليين رفع مكانة شيخ الإسلام مدعين بأنه ممثل للخليفة، ولا يمكن للبرلمان أن يحاسبه. وعارض يازر ذلك، وقال إن شيخ الإسلام ما هو إلا موظف حكومي يعمل لحساب الحكومة. وعلى الرغم من أنه نص على أن الإسلام يجب أن يشارك في إدارة الدولة، فإنه قد ساعد على تقليص سلطة العلماء ومكانتهم، - مع أنه واحد منهم - فضلًا عن سلطة الخليفة.

ومن جهة أخرى، استشهد بعض العلمانيين بالحديث نفسه لهدف آخر. فقد انتقد - مثلًا - النواب الأساتذة الثلاثة (من مجموعة مصطفى كمال) الحداثي الأستاذ شكرو انتقادًا جارحًا، واتهموه هو وغيره من الإسلاميين بادعاء وظائف رُوحية للخلافة، والإسلام ينكرها بوضوح. وقد استشهدوا بهذا الحديث (الأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٩) قبل الخوض في نقاش

---

١٢١ فتح الباري لابن رجب (١٠٢/١)، من حديث طاووس بن كيسان اليماني رضي الله عنه (الناشر).

طويل حول: أن الإسلام - بخلاف المسيحية - لم يعترف بأي سلطة أو وكيل زوحي بمكنه التوسط بين البشر والله. وقد خلصوا إلى أن هذا المبدأ ينكر على أي شخص (أي الخليفة) أو أي مجموعة (أي العلماء) الحق في تقديم مطالبة بالتعويض عن السلطة الدينية والسياسية - باستثناء أولي الأمر الممثلين في البرلمان في تركيا[١٢٢]. وقد استخدمت الجماعة العلمانية هذا الحديث الشهير أداةً مفيدةً لتقويض شرعية الخليفة في كفاحهم ضد الإسلاميين الحداثيين بين عامي ١٩٢٢م و١٩٢٤م.

كان الحداثيون كذلك يستخدمون - في كثير من الأحيان - استراتيجيةً مماثلةً في نضالهم ضد الإسلاميين الأصوليين في المراحل السابقة من عصر المشروطية الثانية. فقد أوضح سيد بك - مثلًا - (عندما كان في موضع الحداثيين، في عام ١٩١٧م)؛ أن طاعة الخليفة واجب ديني على كل مسلم، وذلك من خلال الاستشهاد بحديثين - بالإضافة إلى آية (أولي الأمر) - على الرغم من أنه عارض كذلك تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً مقدسةً (١٩١٧م، ص٤٥٦). وبناءً على ذلك، فقد أكد حدود سلطة الخليفة التي حددتها الشريعة الإسلامية و(الصالح العام)، بالإشارة إلى آيتين وثلاثة أحاديث صحيحة - كان من بينها الحديث نفسه الذي استشهد به مصطفى ذهني الأصولي، أما الاثنان الآخران فقد كانا متشابهين جدًا من حيث محتواهما (١٩١٧م، ص٤٥٨). يشير استخدام هذه الأحاديث الثلاثة إذن؛ إلى كيفية استخدام الجماعات المختلفة الأدلة ذاتها للأغراض المتناقضة: مرةً لتعزيز موقف الخليفة، وأخرى لتقويضه.

من جهة أخرى، لم يذكر العلمانيون - كما فعلوا مع الآيات القرآنية - الكثير من الأحاديث النبوية. وهناك سببان رئيسان لذلك:

أولًا: لم يكن لدى معظمهم خلفية علمية ذات صلة بالعلوم الدينية، تسمح لهم بالاستفادة الفعالة من المنهج الإسلامي في أغراضهم السياسية.

ثانيًا: صعوبة إيجادهم أحاديث نبويّة توافق مواقفهم.

مما أحوجهم إلى الاستعانة بالعلماء (الحداثيين) في سعيهم إلى إضفاء الشرعية الإسلامية

---

١٢٢ كان بعض الفاعلين يؤثرون الإشارة إلى هذا الحديث بدلاً من الاستشهاد به على نحو مباشر (مثل: الإمام شكرو ١٩٢٣م، ص٢، وسيد بك ١٩٢٣م، ص٥، ومصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٦) انظر أدناه من أجل مناقشة الإلماح إلى الأحاديث النبوية بوصفه أسلوبًا استراتيجيًا بحد ذاته.

على حججهم. وقد كانت استراتيجية مصطفى كمال مثالاً على ذلك. فقد كان طوال حياته السياسية المبكرة (حتى عام ١٩٢٤م)، يستعين غالبًا بسيد بك فيما يحتاج إليه، وقد عينه فيما بعد وزيرًا للعدل لأول مرة في عام ١٩٢٣م. وقد استفاد سيد بك وعلماء آخرون، والنواب الأساتذة الثلاثة (الأستاذ خليل حلقي، والأستاذ إلياس سامي، والأستاذ راسيه)، من الأحاديث النبوية المعروفة بحديث الثلاثين عامًا، وذلك لخدمة قضيتهم العلمانية. وكثيرًا ما كان يستشهد ممثلو الخلافة المناهضين للعثمانيين، بحديث النبي المشهور: «الخِلافةُ ثَلاثونَ سَنةً، ثم تكون إمْرةً ومُلكًا وَجَبروتًا»[١٢٣].

ولطالما أشار القوميون العرب، فضلًا عن العلمانيين الأتراك، إلى هذا الحديث لتسويغ مواقفهم ضد الخلافة من الناحية الدينية. وقد حاولت المجموعتان كلتاهما إثبات أن الخلافة العثمانية كانت غير شرعية؛ لأنها لم تكن حكومةً إسلاميةً حقيقية. وعلى الرغم من أن المجموعتين كانت لهما غايات سياسية مختلفة، فقد استخدمتا كلتاهما الدليل نفسه لإضفاء الشرعية على ادعاءاتهما، مستفيدتين من التأثير المتوقع عند الاستشهاد بالأحاديث النبوية. وزعم العلمانيون الأتراك أنه ما دامت الخلافة العثمانية تُعَدُّ "خيالية"، كما هو موضح في الحديث الشريف، فقد كان من المسموح به إسلاميًا أولًا فصل الخلافة عن الملَكِيةِ؛ حتى تُخرَمَ من القوة الدنيوية، ثم إلغاؤهما معًا إلغاءً تامًا (انظر على سبيل المثال: سيد بك ١٩٢٣م، ص١، ٨، والأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٢٤)، وكثيرًا ما استُكْمِلَتْ هذهِ الحجة بأسلوب خِطابي آخر؛ لأنه، كما سبق أن أشرنا، كان هناك بالفعل حكومة إسلامية حقيقية ممثلة في البرلمانِ التركي، وكانتِ الخلافة العثمانية عديمةَ الجدْوى؛ بل إنها غير إسلامية (انظر كذلك: الفصل السادس). وقد مثل مصطفى كمال هذه التقنية عندما طبقها، جنبًا إلى جنب مع حديث الثلاثين عامًا لتسويغ ادعائه بأن الخلافة لم تكن مؤسسةً إسلاميةً. ففي المؤتمر الصحفي المذكور من قبل، قال: "وفقًا للشريعة والدين، لا يوجد شيء اسمه الخلافة. فالنبي نفسه كما تعلمون، قال: «الخلافةُ ثَلاثونَ سنةً ثم تكونُ إمْرةً ومُلكًا وَجَبروتًا»[١٢٤]، ولذلك، فإن القول بوجوب الخليفة، وإن الخلافة ستوجد وستظل أبدَ الحياة؛ يطالب بشيء يضاد الحديث النبوي". (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٤).

ومن ناحية أخرى، استشهد القوميون العرب، مثل رشيد رضا ١٩٢٣م، بهذا الحديث

١٢٣ أخرجه أحمد في مسنده (٥/٢٢٠) (الناشر).

١٢٤ سبق تخريجه (الناشر).

ليعني أن الخلافة العثمانية، القائمة على القوة الحاكمة، لم تكن مشروعةً على أي حال. لذلك كان طبيعيًا أن يحل الخليفة العربي محل الخليفة التركي (انظر: الفصل الخامس).

تعدد الخلفاء:

ومثلما أشار كثير من الأصوليين والحداثيين إلى الأحاديث النبوية لإضفاء الشرعية على الخلافة العثمانية؛ فإنهم قد استشهدوا بالأحاديث النبوية كذلك ليدافعوا عن الخلافة ضد الانتقادات القومية العربية من خلال طرح مواضيع أكثر تحديدًا بوصفها تقنيةً خطابيةً. وكانت مسألة الخلافة المتعددة أحد الموضوعات الأكثر انتشارًا في هذا السياق. وخلال الحرب العالمية الأولى تحولت هذه المسألة إلى مشكلة كبيرة بالنسبة للمركز السياسي العثماني، الذي كان ضعيفًا في ذلك الوقت. وقد سعى بعض القادة المحليين - مثل الشريف حسين، شريف مكة، ويوسف سلطان المغرب - على وجه الخصوص - إلى المطالبة بالخلافة مستندين إلى أصلهم النبوي المزعوم. ولدعم الخلافة العثمانية ضد هذه الادعاءات، نشرَ بعض المؤلفين والنشطاء الذين كانوا على صلة بجمعية الاتحاد والترقي البيانات والمنشورات والكتب. فكتبَ مُحمد صفا - مثلًا - وهو صحفي مصري وعضو في الخدمة السرية للحكومة العثمانية، كتابًا بعنوان (الخلافة الإسلامية والعثمانيين) (صفا ١٩٢٢م). وقد نشر الكتاب في إسطنبول باللغتين العربية والتركية، وكان الكتاب نقدًا مباشرًا لحجة القرشية من العرب القوميين. ومولت جمعية الاتحاد والترقي نشر مثل هذه المنشورات في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وأوروبا. وقد كانت هذه المطبوعات تؤكد أن الإمبراطوريةَ العثمانية هي الخلافة الكبرى، داعمةً فكرة وجود خليفة واحد بوصفها شرطًا دينيًا، وتستنكر الادعاءات المنافسة على الخلافة بوصفِها هرطقةً وسببًا رئيسًا للفرقة بين المسلمين، أما الخلفاء المزعومونَ فقد كانوا بمثابة دُمًى تحركها القوى الإمبريالية - بريطانيا وفرنسا وإيطاليا (انظر: الفصل الخامس). وكان الخطاب الإسلامي حول مسألة تعدد الخلفاء الموجود في هذه المنشورات يميل إلى الاعتماد بشدة على الأحاديث النبوية.

وكان هذا الموضوع شائعًا بشكل خاص في كتابات الجهات الفاعلة من العرب الأصوليين في شمال إفريقيا، مثل الصفائحي (١٩١٥م، ص٦٩ - ٧٠)، والتونسي (١٩١٦م، ص١٤٩)، ويافي (١٩١٦م، ص١٦٥) الذين اقتبسوا جميعًا (إصدارات مختلفة) من الحديث الذي ينص على أنه إذا ظهر إمام (خليفة) منافس وادعى الإمارة، فإنه يجب أن يحكم عليه بالإعدام لخرقه

أمر الله وتهديد وحدة الأمة الإسلامية. وقد أشار كذلك مختار أحمد أنصاري[١٢٥] (١٩١٩م، ص٣٧٦)، رئيس رابطة المسلمين في الهند (١٩١٨: ١٩٢٠م)، وهو عضو في المؤتمر الوطني الهندي، وصديق غاندي، إلى الحديث نفسه (مع الآية القرآنية: [سورة الشعراء: الآية ٤٩])، وأشار بالتحديد إلى الشريف حسين، واتهمه بطعن العالم الإسلامي في ظهره في خضم الحرب وذلك بالثورة ضد الخليفة الشرعي، ومن ثم فقدِ انتهك مبدأ مهمًا من أحكام الشريعة:

«لقد ثار الشريف حسين، الذي كان ينفذ طموحه ومصالحه الأنانية، ضد الخليفة الإسلامي، الذي لم يكن بُد من طاعته، كما يعترف هو نفسه. ومن خلال قيامه بذلك، فهو لم ينتهك مبدأ الأخلاق الحضارية فحسب، ولكنه فشل كذلك في مراقبة أمر الله ورسوله كما هو مذكور في الدين الإسلامي والتعاليم الدينية... قال النبي: «إنه ستكونُ هَناتٌ وهَناتٌ، فمن أراد أن يُفرِّقَ أمرَ هذه الأمة وهي جميع، فاضربوه بالسيف كائنًا من كان»[١٢٦] (الأنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٦).

وانتقد التونسي (١٩١٦م، ص٤٢٦) - كذلك - في آخر ثلاثة منشورات له متعلقة بالخلافة؛ السلطان المغربي، مستشهدًا بحديث آخر فيما معناه «فمن بث الشقاق بينكم أو حاول أن يفارق الجماعة فإنه يعمل مع الشيطان»[١٢٧]، واتهم الشريف حسين بارتكاب خطيئة كبيرة. وكان هذا الخطاب، جُزءًا من مقاومة التفككِ الظاهر للعالم الإسلامي من خلالِ إنقاذ الخلافة العثمانية في وقت كان العالم الإسلامي يخضع فيه لعملية استعمارية مكثفة من القوى الأوروبية. وكانت الجهات الفاعلة من المؤيدين للعثمانيين تستشهد بالأحاديث النبوية التي تؤكد الوحدة الإسلامية، وتمثل مصادر فعالةً ضد الادعاءات الانفصالية التي يبثها الخلفاء

---

١٢٥ لقد كان دكتور **مختار أحمد أنصاري** طبيبًا وسياسيًا وتربويًا، فخلف **أجمل خان** زعيمًا لحركة الخلافة، وعلى غرار خان كان مؤسسًا للجامعة الملية الإسلامية، وعمل مستشارًا لها عقب وفاة خان ١٩٢٨: ١٩٣٦م، وقد تلقى - بخلاف خان - تعليمًا إنجليزيًا كاملًا في الهند وبريطانيا، ومارس الطب في لندن، ثم عاد إلى دلهي لينضم إلى حركة الخلافة والمؤتمر الهندي والرابطة الإسلامية فعمل رئيسًا للرابطة الإسلامية بين سنتي ١٩١٨م و ١٩٢٠م، كما شارك كذلك في وفد الخلافة إلى الهند ١٩٢٠م بزعامة رئيس الرابطة الإسلامية **أغا خان الثالث** محاولًا أن يكسب التأييد لحماية الحق العثماني في تقرير المصير؛ وذلك ما أكدته المبادئ الولسنية ومؤتمر الصلح في باريس في ١٩١٩م، وفي سنة ١٩٢٢م، حشد المؤتمر والرابطة والخلافة معًا لمعارضة مصطفى كمال الذي نفى الخليفة السلطان العثماني ولمعارضة بريطانيا التي اعترفت باستقلال تركيا، وبسبب الصراعات مع الرابطة الإسلامية الانفصالية بزعامة **محمد علي جناح**. انحاز فيما بعد إلى غاندي وعمل عضوًا باللجنة المركزية التابعة لحزب المؤتمر بقية حياته (انظر: الجامعة الملية الإسلامية ٢٠١١ ب).

١٢٦ أخرجه مسلم في صحيحه (٣٥٥١/ كتاب الإمارة) من حديث عرفجة بن شريح رضي الله عنه (الناشر).

١٢٧ ابن حنبل ١٨٩٥م، ج١، ص١٨، ٢٦.

البديلون المحتملون.

حديث قريش:

وقد ناقش الأصوليون وقليل من الحداثيين - في إطار ذلك الجهد - كذلك ما يعرف بـ (مسألة قريش): هل يجب أن ينتمي المرء إلى قبيلة قريش في مكة المكرمة، التي كان النبي محمد ينتمي إليها، لكي يكون خليفةً شرعيًا؟. وقد نص بعض المنظرين السياسيين الأوائل للإسلام (مثل: الماوردي) على أن الخلافة كانت تنتمي إلى الأسرة النبوية، ومن ثم فإن الخليفة يجب أن يكون من سلالة النبي محمد. وقد استندت هذه الحجة إلى حديث صحيح، يُعرَفُ بحديث قريش، ونصه: «الأئمةُ مِنْ قُريشٍ»[١٢٨] (حكيم ١٩٩٠م، ص٧٦). ولم يكن هذا الشرط عقبةً للأمويين أو العباسيين، لأن السلالتين كلتيهما تنتسبانِ إلى العائلة النبوية. وفي أعقاب الغزوات المنغولية في عام ١٢٥٨م، أصبحت مسألة قريش مشكلةً مع انهيار الأسرة العباسية، وخسر أحفاد النبي جميع قوتهم السياسية والعسكرية.

وإزاء هذا التطور، تجاهل عدد من المنظرين السنيين، مثل: العيني، والجرجاني، والباقلاني وابن خلدون (أول ثلاثة رواد في علم اللاهوت)؛ مسألة قريش بوصفها عنصرًا في النظرية السنية للخلافة (أرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤م]، ص٧٤: ٧٦، وعشماوي ١٩٩٠م). وقد احتجوا بأن الحكمَ الوارد في حديث قريش كان محددًا بفترة النبي والخلفاء الأربعة الأوائل (٦١٠: ٦٦١م)، وأن الحديث لم يعد قابلًا للتطبيقِ في ظل الظروف الجديدة. وقد أوضح ابن خلدون، على وجه الخصوص، أن السبب في أن النبي محمدًا حين ذَكَرَ قُريشًا في الحديث كان يشير إلى علاقة مباشرة بعصبية قريش القوية: وكانت هي السياسة الوحيدة القوية بما يكفي للجمع بين كل القبائل الأخرى تحت حكمها، ومن ثم تسهم في وحدة المجتمع المسلم. ومنذ ذلك الحين لم تعد قريش - حسب قوله - هي السلالة الحاكمة في العالم الإسلامي، أي أن قوة عصبيتها قد تراجعت، ولَم يَعد الحديث ينطبق عليها. ومن هنا قال ابن خلدون:

"وجود العلاقة المباشرة مع النبي... [في حالة نسبه لقريش]، وهي نعمة. ومع ذلك، فمن المعروف أن القانون الديني ليس من أهدافه توفير النعم. لذلك، إذا كان النسب شرطًا [للإمامة]، فيجب أن تكون المصلحة [العامة] هي الهدف وراء جعلها قانونًا. وإذا بحثنا في المسألة وحللناها، فإننا نجد أن المصلحة [العامة] هي شيء آخر غير شعور الجماعة

---

١٢٨ سبق تخريجه (الناشر).

[العصبية]... ولذلك كان شرطًا [ضروريًا] للشخص المسئول عن شئون المسلمين؛ أن ينتمي إلى أشخاص لهم عصبية قوية، ومتفوقة على معاصريهم، حتى يتمكنوا من إجبار الآخرين على اتباعهم، كما يمكن إيجاد الوحدة بين كل شيء من أجل حماية فعالة... وعلاوة على ذلك، فمن يتفوق على أمة ما أو عرق يكون هو القادر وحده على حل المشكلات. ونادرًا ما يكون القانون الديني مطلبًا يتعارض مع متطلبات الوجود، والله تعالى عليم خبير" (ابن خلدون ١٩٥٨م، ج١، ص٣٩٩: ٤٠٢).

ومن ثم فابن خلدون يرى إمكانية التخلي عن الشرط المتعلق بالقُرشية بوصفه عنصرًا من عناصر نظرية الخلافة. وبدلًا من ذلك، فقد أكد ابن خلدون وآخرون القوة السياسية والعسكرية شرطًا مسبقًا أساسيًا لمن يكون خليفةً، وقد كان ذلك الشرط بالفعل جزءًا من النظرية الأصولية للخلافة. كما أن وجود عدد من الأحاديث التي نفت عن قبيلة قريش أي امتياز ديني أو سياسي (انظر أدناه) قد عزز موقف ابن خلدون.

ومع انهيار الخلافة العباسية حملت الإمبراطورية العثمانية علم الخلافة كما أشرنا من قبل. ونقل سليم الأول (الذي حكم من ١٥١٢م إلى ١٥٢٠م) الخلافة من القاهرة إلى إسطنبول في عام ١٥١٧م، وبعد ذلك حمل أحفاده لقب الخليفة إلى ما بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية في عام ١٩٢٢م. ومن الواضح أن العثمانيين لم يكونوا من أصل قرشي؛ ومع ذلك، لم تكن مسألة قريش مشكلةً رئيسةً لهم خلال فترة الإمبراطوريَّةِ (القرنين السادس عشر – والثامن عشر)، حيث لم يكن هناك أيّ منافس للخلافة العثمانية. وقد بقيت مسألة قريش مجرد مشكلة نظرية، وكان مِن السهل نسبيًا أن يتناولها العثمانيون، وغالبًا ما تعتمد على تفسير ابن خلدون لحديث قريش.

وقد ظهرت هذه المشكلة بوصفها قضيةً سياسيةً عندما بدأت بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا تشعر بالقلق إزاء النفوذ العثماني المحتمل للخليفة عبد الحميد الثاني على المسلمين الذين يعيشون في مستعمراتها في الهند والشرق الأوسط وشمال إفريقيا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وعندما أطيح بالسلطان عبد الحميد وحل محله خليفة ضعيف في عام ١٩٠٨م، وبعد ذلك بدأت الحكومة القوية لجمعية الاتحاد والترقي لمتابعة – ولكن بشكل مؤقت – سياسة التتريك (توحيد الشعوب التركية)، عندئذ تسارعتْ جهود القوى الأوروبية لتقويضِ سلطة الخلافة مع مكافحةِ الدعاية العثمانية في مستعمراتها، وادَّعتْ أنَّ الخليفةَ التركي، الذي لم يأت من قبيلة قريش، لا يمكنه أن يكون الخليفة الحقيقي وأن العثمانيين استولوا على هذا اللقب

بالقوة من الخليفة العربي (العباسي) في القرن السادس عشر. وعندما أعاد بعض العلماء القوميين العرب، بقيادة الكواكبي[١٢٩]، "اكتشاف" الحديث عن مسألة قريش، أخذوا ادعاءات الأوروبيين وشرعوها بالإشارة إلى هذا الحديث. وطرح القوميون العرب مسألة قريش في المقام الأول للتساؤل حول شرعية السلطان العثماني ومكانته بوصفه خليفةً لكل المسلمين. كما أكدوا هذه المسألة (واستخدموا الحديث المشهور أساسًا لذلك) قاعدةً خطابيةً يمكن من خلالها بناء ادعاءات محتملة لخلافة بديلة (عربية). وفي الواقع عندما ادعى الشريف حسين بمكة والملك فؤاد بمصر - في وقت لاحق - الخلافة في عامي ١٩٢٤م و١٩٢٦م، على التوالي، فإن مؤيديهما غالبًا ما يستشهدون بحديث قريش لتسويغ ادعاءاتهما غير العادية.

كما ناقش بعض القوميين العرب، ومنهم رشيد رضا، هذا الحديث بالتفصيل في كتاباتهم حول الخلافة. وأشاروا إلى هؤلاء المنظرين الأصوليين مثل الماوردي، والتفتازاني، وابن همام، ووصف رضا (١٩٢٣ أ، ص١٨: ٢٥) بالتفصيل أن الخليفة لا بد أن يكون من سلالة النبي. ومن ثم زعم أن مطالبة السلاطين العثمانيين بالخلافة قد انتهكت بوضوح هذا المبدأ.

وقد اتفق جميع العلماء على شرط قريش، مما يعني إجماع العلماء؛ وروى [الحديث] علماء الحديث الموثوقين، وجميع فقهاء السنة استخدموه دليلًا. وعلاوةً على ذلك، كانت الممارسة التاريخية دائمًا في هذا السياق منذ أن آوى أهل المدينة نبيًا من قريش وأطاعوه. وقد أطاعته الأمة، أيضًا، لقرونٍ الآن؛ حتى لم يتجرأ أحدٌ على الاستيلاء على الخلافة بالقوة، بخلاف الأتراك، الذين أجبروا العباسيينَ على الاعتراف بسلالتهم (رشيد رضا ١٩٢٣م، ص١٩).

أما الجهات المؤيدة للعثمانيين، ولا سيّما الأصوليون العرب الذين يعيشونَ في الأقاليم العربيةِ التابعة للإمبراطورية، مثل شمال إفريقيا، قد تحركوا بسرعة ضد الحركة القومية العربية،

---

١٢٩ ربما كان عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٥: ١٩٠٢م) المفكر القومي الأول ذا النفوذ - ويشبهه نجيب عزوري (مفكر مسيحي) - والمذهبي البارز في حركة الخلافة العربية، فقد كان ناقدًا قويًا للإمبراطورية العثمانية لأنه كان يراها نظامًا استبداديًا حال دون تقدم العلم والعقلانية في العالم العربي وعبر عن فكرة الانسحاب من الإمبراطورية العثمانية وتأسيس خلافة عربية مستقلة في الجريدتين الصادرتين باللغة العربية في ذلك الوقت: (الفرات) و(الشهباء)، وقد اعتقل مرات عديدة ونفي إلى مصر حيث التقى حداثيين عربًا آخرين، مثل: رشيد رضا (الذي كان - ومعلمه محمد عبده - الاسم الأكثر أهميةً في الحداثة الفكرية المصرية، انظر: الفصل الخامس)، واستمر في انتقاد العثمانيين وتأييد قيام دولة إسلامية عربية موحدة بقيادة خليفة عربي، وتلك نظرية فسرها في كتابيه (طبائع الاستبداد)، و(أم القرى) ١٩٩١م (انظر: كيدوري ١٩٧٢م، وسانت بروت ١٩٩٥، وانظر كذلك: تاوبر ١٩٩٣م).

وعدوها تهديدًا كبيرًا لوحدة المسلمين في ظل الخلافة القائمة. وكانت استراتيجيتهم الخطابية الأساسية في استجابتهم هي استحضار النصوص المقدسة للإسلام، ولاسيما الأحاديث النبوية، كما اعتمدوا على الفكر الإسلامي، ولاسيما كتابات ابن خلدون. وطبقوا تقنيتين خطابيتين رئيستين ضد الادعاءات القومية فيما يتعلق بمسألة قريش:

أولًا: أعادوا تفسير حديث قريش بطريقة سمحت لهم بتسويغ خلافة حاكم من غير قريش. وقد استمدوا هذا التفسير من علماء أصوليين بارزين مثل: ابن خلدون، والعيني، والجرجاني، والباقلاني، الذين بينوا أن النبي لم يذكر قريشًا في هذا الحديث بسبب هُويته العرقية - كما ذكرنا من قبل - بل بسبب عصبيتها؛ فقد كانت القبيلة الوحيدة في ذلك الوقت التي تمكنت من توحيد جميع القبائل تحت قيادتها بسبب وضعها السياسي والأيديولوجي الخاص. ومن ثم فإن الإمبراطورية العثمانية أقوى دولة متاحة الآن، يمكنها أن تحمل لقب الخلافة[١٣٠].

ثانيًا: ذكروا كثيرًا من الأحاديث الأخرى التي نفت أي شرط عِرقي لقيادة الأمة.

وطرح إسماعيل حقي - من بين الأصوليين المؤيدين للعثمانيين - تفسير ابن خلدون لمسألة القرشية في سياق مفهوم العدالة بوصفها عنصرًا أساسيًا لحكم الخليفة، وأكد التقليل من أهمية شرط القرشية المذكور. وكانت وجهة نظره في مسألة القرشية ترى بوضوح العصبية أكثر النسب:

لم يكن لدى الأمة أي خلافٍ حول الشروط لتولي الخلافة من الحكمة والعدالة والكفاءة البدنية والعقلية. هذه الشروط الأربعة متفقٌ عليها بشكل عام. هناك خلاف فقط على شرط أن يكون من قريش. كما يشرح ابن خلدون، كان يشترط للخليفة أن يكون من قريش في أوائل فترات الإسلام لِمَنْعِ الانقسامات. فقد كانت قريش تتمتع بالقوةِ والهيبة على القبائل الأخرى. وكان لديهم قوة وعصبية تؤهلهم لحكم أشخاص آخرين... ثم فَقَدَتْ قريش بعد ذلك قوتها وعصبيتها. ولكن امتلاك عصبية قوية لحكم الأمة لا يقتصر على قريش فقط. لهذا السبب، لا يشترط أن يكون الخليفة من قريش لعقد الخلافة (إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٣٩).

---

١٣٠ مما يثير العجب أنه بينما كان الفاعلون المؤيدون للعثمانيين يحاولون إقصاء حجة القرشية ادعى الكاتب قادر ميسير أوغلو - وهو ممثل المعسكر (الإسلامي) فيما يتعلق بالخلافة - أن العثمانيين كانوا في الواقع من سلالة النبي محمد (ميسير أوغلو ١٩٩٣م، ص١٣٨) ويتخذ ذلك دليلًا آخر على أن ما فعله العلمانيون حين ألغوا الخلافة هو أمر مهين لمبادئ الإسلام، ويبدو هذا معقولًا فقط في سياق الصراع الخطابي بين الكتاب المعاصرين.

وفعل الشيخ الصفائحي - رئيس المحكمة العليا السابق في تونس - مثل ذلك؛ حيث قدم بحثًا مفصلًا عن حديث قريش، وقدم عددًا من الأحاديث الأخرى لتكون دليلًا مضادًا في الكتاب الذي نشره بعنوان (إيقاظ الإخوان لدسائس الأعداء المسلمين وما يقتضيه الزمان) (١٩١٥م، ص٥٥: ٦٠). وراجع الكتابات الإسلامية ذات الصلة بالمناقشات المعقدة على طريقة العلماء الأصوليين، وبين أن حديث قريش لم يعد قابلًا للتطبيق بسبب وجود أحاديث أخرى تنكر أن يكون مفهوم العِرْقِ شرطًا لتولي الخلافة. كما قلل كذلك من دور علم الأنساب لصالح العصبية:

على الرغم من أن الشرط المسبق للخلافة أن يكون من نسل قريش، كما ينص عليه غالبيةُ جمهور العلماء، فإن ذلك الشرط ليسَ مطلوبًا دائمًا... بل إن شرط الهاشميةِ ربما يكون أقوى من شرط القرشية هاشمي. فالضروري هو القوة التي تأتي من قوة الأنسابِ... ففي الماضي، كانت هذه القوة في قريش لكنها اليوم، ليست كذلك. ولأن هدف الحديث قد تحقق، فإنه يصبح صحيحًا وصالحًا للتطبيق لأولئك الحكام الذين يقودونَ المسلمين بعد حكم قريش- حتى لو لم يكونوا من قريش (الصفائحي ١٩١٥م، ص٥٩ - ٦٠).

كما استنتج الشيخ الصفائحي - مستدلًا بالآية القرآنية (٤٩، ص١٣) التي تنص على أن الروابط العرقية غير مهمة عند الله - أن حديث قريش يُسوِّغُ كذلك حكم السلالات الأخرى التي لديها ما يكفي من السلطة لتوحيد المسلمين.

وقد استشهد التونسي (١٩١٦م، ص١٤٨) - وهو أحد علماء شمال إفريقيا، وكان مهتمًا بشأن الخليفة المنافس في المنطقة، ويزعم أنه من سلالة النبي - بحديث مشهور لينسَخ حديث قريش، وهو: «اسمَعُوا وأَطِيعُوا وَإِنِ استُعمِلَ عَليكم عَبدٌ حَبشيٌ كأَنَّ رأسَهُ زَبيبةٌ»[١٣١]. ثم كرر ذلك في كُتيبٍ آخرَ (١٩١٦م، ص٤٢٥) في سياق الشروط المسبقة لتولي الخلافة، وقال إن أهمها هو القدرة / القوة للدفاع عن حقوق المسلمين، التي لا يتمتع بها إلا العثمانيون فقط. (ومن الواضح أنه لم يذكر شرط القرشية لتولي الخلافة). وعلى النهج نفسه، استشهد إسماعيل حقي، وهو عالم تركي بارز وعضو في جمعية الاتحاد والترقي، بالحديث نفسه في مناقشته القصيرة المتعلقة بحديث قريش، مضيفًا أن بعض صحابة النبي والعلماء الأصوليين كذلك قد قام بالوظيفة نفسها. وأخيرًا، فقد أشار حسين كيدواي - وهو محام وسياسي وعضو في

١٣١ أخرجه البخاري في صحيحه (٦٧٦٠/ كتاب الأحكام)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه (الناشر).

الرابطة الإسلامية في الهند وحركة الخلافة الهندية - في كتابه الذي ينتقد الجهود البريطانية التي تسعى إلى تقويض الخلافة العثمانية؛ إلى رواية أخرى من الحديث، قائلًا إنه حتى لو كان القائد عبدًا حبشيًا (سابقًا)، فلابد أن يتمتع بالمكانة نفسها التي يتمتع بها القائد المكي ذو الأصل العربي الخالص، ما كان زعيمًا مسلمًا (١٩١٩، ص٣٥٢).

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، أصبحت مسألة القرشية جزءًا من النقاش الأكاديمي في مركز الخلافة، وليس جزءًا من النقاش السياسي فقط. ومما يلفت الانتباه أن العلمانيين الذين أرادوا التخلص من الخلافة العثمانية لم يدعموا حجة القومية العربية المتعلقة بمسألة القرشية. وربما ظنوا أن الخليفة التركي الذي لا يتمتع بأي قوة سياسية سيكون أفضل من الخليفة العربي الذي يتمتع بالسلطة الدنيوية والدينية. وهكذا، ففي النقاش الذي دار بين الحداثيين المؤيدين للخليفة والعلمانيين المناهضين للخلافة في إسطنبول، كان العلماء فقط هم من أثاروا مسألة قريش، وأيدت المجموعتانِ كلتاهما الرأي العثماني المعروف الذي ينسب لابن خلدون، والباقلاني، والعيني، والجرجاني، وَينصُّ على أن النبيَّ كان يشير في الحديث إلى قوة قريش السياسية لا وضعها الرفيع بوصفها جماعةً عِرقيةً. وكان هذا التفسير أحد النقاط القليلة التي اتفق عليها الإسلامي الأستاذ شكرو (١٩٢٣م، ص١٠ - ١١)، والعلماني سيد بك (١٩٢٣م، ص١٢) بشأن الخلافة. على الرغم من أن سيد بك قد أضاف أن الخلافة العثمانية لم تكن خلافةً حقيقيةً، بل كانت خياليةً (ص١٣). ولم يكن هذا بسبب أن السلاطين العثمانيين لم يكونوا من أحفاد النبي، بل لأنهم كانوا جزءًا من حقبة السلاطين غير الشرعية التي بدأت بعد ثلاثين عامًا من وفاة النبي، وقد أُشِيرَ إليها - كما بينًا من قبل - في حديث نبوي آخر.

كما اعتمد القوميون العرب مثل: الكواكبي ورشيد رضا - في هذه المناقشة المحددة حول الأصول العرقية للخليفة - على الادعاء بعدم شرعية الخلافة العثمانية في حديث قريش. في حين اعتمدت الجهات الفاعلة الموالية للعثمانيين على استراتيجيتين خِطابيتن لتردَّ ذلك الادعاء؛ فأعادوا - أولًا - تفسير حديث قريش، معتمدين في المقام الأول على منهج ابن خلدون الذي أكد قوة الخليفة أكثر من انتمائه العِرقي / أو القبائلي؛ مما ينفي ذلك الوضع الحالي في ظل الظروف السياسية ويدعم القضية العثمانية بدلًا من ذلك. ثم أشاروا - ثانيًا - إلى الأحاديث المضادة التي أكدت عدم شرعية المطالبة بالخلافة عندما يكون هناك خليفة بالفعل، وبعض الآيات القرآنية التي أكدت الوحدة الإسلامية. وكان الاستشهاد ببعض الأحاديث النبوية على الشروط المسبقة لعقد الخلافة هو الأسلوب الخطابي الأساسي للجانبين كليهما.

الإلماح إلى الأحاديث:

ناقش بعض المؤلفين - بالإضافة إلى ذلك - مشكلة حديث قريش دون ذكره نصًا أو ذكر أي حديث آخر، ولكن من خلال الإلماح إلى المناقشات المتعلقة بهذا الحديث. إذ كتب سعيد حليم باشا[١٣٢] - مثلاً - في مذكراته (٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٤٠٠) التي نُشِرَتْ بالفرنسية وَوُجِّهَتْ إلى الجمهور الأوروبي؛ أنه منذ أن عارض الإسلام القومية، وكان النبي في الواقع قد قلَّل من أهمية الهُوية العرقية، فإنه من المستحيل تأسيس نظرية الخلافة العربية على ذلك الحديث، كما ذَكَرَ - مستندًا إلى الحجج ذاتها التي اتبعها الموالون العثمانيون - أن النبي كان يشير في الواقع إلى التنظيم القوي والوضع الخاص بمكة المكرمة من حيث تأثيرها السياسي والإيديولوجي على كل القبائل العربية في ذلك الوقت. ولذلك، فإن خلافة جميع الخلفاء الحاكمين - من الأمويين حتى العثمانيين - كانت مشروعةً، حيثُ كانت لديهم الميزة نفسها التي كانت تمتلكها قريش في وقت سابق (ص٤٠١).

وكان التلميح إلى الأحاديث النبوية دون ذكرها - في مسائل أخرى كذلك - أسلوبًا خِطابيًا شائعًا استخدمته المجموعات الثلاث. حيث انتقدَ عُمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٤٣) الموالي لجمعية الاتحاد والترقي - مثلًا - في مناقشته لامتداد سلطة الخليفة في الدستور؛ حزب الحرية والتحالف التابع لمصطفى صبري في نقاش برلماني (نُوقِشَ من قبلُ) حول

---

١٣٢ لم يكن **سعيد حليم باشا** (١٨٦٤ : ١٩٢١م) مفكرًا بارزًا في عصره فحسب، بل كان كذلك سياسيًا ذا نفوذ، وبوصفه عضوًا في حزب الاتحاد والترقي، كان أولًا مدير الشئون الخارجية، ثم صار رئيس الوزراء ١٩١٣ : ١٩١٧م بالإمبراطورية العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان كذلك أحد أفراد الأسرة المالكة فهو حفيد **محمد علي** حاكم مصر، ونجل الوزير حليم باشا، وقد تلقى تعليمه العالي في العلوم السياسية في سويسرا ثم عاد إلى إسطنبول فعينه **عبد الحميد الثاني** أولًا عضوًا في مجلس الدولة العثماني ثم صار القائد الأعلى للقوات المسلحة في روميليا ١٩٠٠م، ثم نفاه **عبد الحميد** فيما بعد إلى مصر وأوروبا؛ حيث التقى الأتراك الشبان، وعقب ثورة ١٩٠٨م أصبح عضوًا بمجلس الأعيان العثماني وأمينًا في حزب الاتحاد والترقي، ثم رئيسًا له فيما بعد، وفي سنة ١٩١٣م صار أولًا وزير الشئون الخارجية، وبعد مقتل محمود شوكت باشا أصبح رئيس الوزراء، لكن خلافاته السطحية مع ثلاثي حزب الاتحاد والترقي (أنور باشا وجمال باشا وطلعت باشا) الذين كانوا حماة الحكومة الحقيقيين أدت به إلى الاستقالة من منصبه السابق في سنة ١٩١٥م، والاستقالة من منصبه الأخير في سنة ١٩١٧م، ليحل محله طلعت باشا، وفي نهاية الحرب نفاه البريطانيون إلى مالطة لمدة سنتين ١٩١٩ : ١٩٢١م، وقتله أحد أعضاء الحزب الاشتراكي الأرميني في روما في سنة ١٩٢١م وفي مذكراته التي كتبها في مالطة بعنوان الإمبراطورية العثمانية والحرب العالمية ١٩٢٠م توسع بشأن الخلافة فقال: إن السياسة الإسلامية كانت تتطلب حكم الخلافة، فهي الرابطة الأقوى التي يمكن أن تجمع الأمة الإسلامية المختلفة سويًا، وقد كتب كذلك خطابات إلى رئيس الوزراء البريطاني لويد جورج ورئيس وزراء الفرنسي جورج كليمنسو، والرئيس الأمريكي وودرو ويلسون بالطريقة نفسها، ومثلما اقترح في كتاباته السابقة - من وجهة نظر أصولية - حلًا مركزه الخلافة من أجل الأزمة الحالية للأمة الإسلامية.

سلطة الخليفة، وقال بأنه على الرغم من أن الدستور المعلن حديثًا لم يجعل السلطان الخليفة يخضع للمساءلةِ أمام أي شخص، ولكن الشريعة الإسلامية قد فعلت ذلك، وأن أساس مسئولية الخليفة على رعاياه تعتمد على القرآن والأحاديث النبوية. وبناءً على ذلك، فقد انتهى إلى أن اقتراح جمعية الاتحاد والترقي لتوسيع سلطة الخليفة محمد الخامس لتشمل حل البرلمان ينبغي أن يوافق عليها أعضاء البرلمان. وفي محيط الخلافة، أشار الشيخ التونسي (١٩١٦، ص١٥٥)، إلى حديث آخر - دون الاستشهاد به - وفي هذا الحديث تشبيه للأمة المسلمة بالجسم البشري؛ عندما يصاب فيه أحد الأعضاء بألم، تتألم الأعضاء الأخرى كذلك. وقد ألمح الكاتب إلى الحديث ليكونَ جُزءًا من حُجته لتوحيد المسلمين في ظل الخلافة العثمانية لمواجهة الهزيمة العثمانية الوشيكةِ في الحرب العالمية الأولَى، وما نَجَم عن ذلك من انفصال بعض المقاطعات العربية عن الإمبراطورية.

وعلى المنوال نفسه، بعد خسارة الحرب، أشار حسين كيدواي (١٩١٩م، ص٣٦٨)، السياسي والمثقف الهندي الموالي للعثمانيين، إلى حياة النبي محمد الذي "رَفضَ الصلح" وقاوم أعداء الإسلام، بوصفه نموذجًا للمسلمين في الحرب العالمية الأولى. وزعم أنه على الرغم من خسارة الحرب، فإن المسلمين سوف يتمكنون قريبًا من استعادة قوتهم والدفاع عن أنفسهم ضد تدخلات الحلفاء. وقدم كيدواي شرحًا مفصلًا لنشاطات رابطة المسلمين الهنود والمنظمات الإسلامية الأخرى وقادتها (مثل: أجمل خان) لمساعدة الخلافة العثمانية (انظر: الفصل ٣) علامةً على هذا الانتعاش.

كما استخدم الأصوليون سلالة الأسرة العثمانية الحاكمة على وجه التحديد لتعزيز الشرعية الدينية للخليفة العثماني. فقد ادعى محمد طاهر (١٩٠٩م، ص٧٥) في نهاية تجميعه الأحاديث بجرأة أن السلاطين العثمانيين كانوا جميعًا من نسل الرسول بدءًا من السلطان الثاني أورخان غازي، الذي كانت زوجته تنتمي لعائلة سيد بك. كما أشار إلى اثنين من العثمانيين (المؤرخين الرسميين) لدعم ادعائه.

واستخدم بعض الحداثيين كذلك الأسلوب الخِطابي نفسه فألمحوا إلى الأحاديث النبوية دون ذكرها. مثلما انتقد المفكر التونسي - المصري عبد العزيز جاويش (١٩١٦م، ص٢٥٩) الخلفاء المتنافسين في العالم العربي، بأنهم تجاهلوا تمامًا - مثل الخلفاء الفاطميينَ والموحدينَ في تنافسهم مع الخلافة العباسية قبل ذلك - "أوامرَ القرآن الكريم والأحاديث المختلفة حول هذا الموضوع"، مما أدى إلى تفكك الأمة الإسلامية. وقال سيد بك (١٩١٧م: ٤٤٥) في

حديثه عن تعريف الخلافة ما دام النبي محمد لم يكن قائدًا دينيًا فقط، بل سياسيًا أيضًا، فإن "الإسلام هو نظام متفوق يشمل الدين والسياسة" (راجع رشيد رضا ١٩٢٣م، ص٩، ٢٨). ولكنه لما كان حداثيًا، فقد لاحظ بسرعة أن الخليفة يمثل السلطة النبوية السياسية، ولبس الدينية (انظر كذلك: الفصل ٤). وأخيرًا، أشار العلماني مصطفى كمال إلى حياة الرسول ورسالته عدة مرات في خطاباته - مثلما فعل في خطابه أمام البرلمان في ١ نوفمبر ١٩٢٢م - خلال المناقشات حول إلغاء الملكية العثمانية (انظر أدناه).

الأحاديث الأخرى:

كانت الإشارة إلى أحاديث لا علاقة مباشرة لها بالخلافة العثمانية أحد الأساليب الخِطابية الأخرى التي استخدمتها كل الجماعات على نطاق واسع؛ لتكون جزءًا من استراتيجيةِ الاستشهاد بالأحاديث النبوية؛ حيث استشهد مصطفى ذهني - من بين الأصوليين - في مناقشته لدحض مزاعم علماء الشيعة حول بطلان خلافة أبي بكر، بعشرة أحاديث معظمها أحاديث (ضعيفة)، واستشهد كذلك بالعديد من الآيات القرآنية وأقوال صحابة النبي البارزين؛ ليثبت أن أبا بكر كان بالفعل الشخص الأكثر تأهيلًا لقيادة المجتمع المسلم بعد النبي (١٩١١م، ص١٦٩: ١٧٩). واستشهد كذلك العلماء اليمنيون بالحديث الذي يقول «الحكمةُ يَمانيَّةٌ» في دعوتهم لإخوانهم الذين يقيمون في اليمن لمنع التمرد ضد العثمانيين عام ١٩١١م، وحثوا الشعب اليمني على الارتقاء إلى هذا الثناءِ (اليمني ١٩١١م، ص٤٣١).

وأشار جاويش (١٩١٦م، ص٢٦٢) - من بين الحداثيين - الذي اتهم الفرنسيين بالتلاعب بالسلطان المغربي للمطالبة بالخلافة؛ إلى حديث يدعو المسلمين إلى عدم التعاون مع الوثنيين المكيين، وحذر مسلمي شمال إفريقيا من أن ينخدعوا بوعود الحكومة الفرنسية الكاذبة، التي كانت تعادي الإسلام مثل الوثنيين في مكة. ومن ناحية أخرى، قال سيد بك في سياق تكييف الشريعة الإسلامية مع الظروف الحديثة إنه "إذا اقتضى الأمر، يمكننا الاستفادة من القانون المدني الغربي، مثلما نفعل في العلوم والتقنيات الأخرى" (١٩١٧م، ص٤٨٤)، وسوَّغ هذا الاقتراض بالاقتباس (بالعربية) من حديث مشهور يقول: «الحكمةُ ضالةُ المؤمنِ حيثُ وجدَهَا فهوَ أحقُّ بِهَا» (الترمذي، العلم، ١٩)، وفي سياق مختلف إلى حد ما، ذكر العلمانيون الأتراك الحديث نفسه لغرض مختلف. ففي صراعهم الخِطابي ضد الإسلامي الأستاذ شكرو في أوائل عام ١٩٢٣م، أشار العلماء النواب الثلاثة العلمانيون إلى هذا الحديث، وقالوا بأنهم في ظل الظروف التاريخية المعاصرة، لم يكن على المسلمين أن "يلتزموا بما كتبه المؤلفون الأوائل"

(أي الموروث من التقاليد القانونية واللاهوتية الإسلامية) لأن الإسلام كان مثاليا، وكان بإمكان كل مسلم أن يتبع الحكمة الأساسية لدينه (الأستاذ خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٧).

ويعد الاستشهاد بالآيات والأحاديث لتسويغ الإصلاحات العلمانية في عملية التغريب من أكثر الاستراتيجيات الخِطابية الشائعة التي استخدمها الحداثيون والعلمانيون، ولاسيما أولئك الذين شاركوا بنشاط في السياسة. ولقد أشرت بالفعل في الفصل السابق إلى مثال السلطان سليم الثالث، الذي استشهد في كلمته حول تأسيس جيشه الجديد على النمط الغربي عام ١٧٩٦م بأحد الأحاديث الذي ينص فيما معناه على إمكانيةِ استخدام سلاح العدو. كما وظف قادة جمعية الاتحاد والترقي هذه الاستراتيجية كذلك مثل مصطفى كمال في مشاريعهم التحديثية المختلفة (انظر الفصلين: ٥ و٧). وعلاوة على ذلك، لجأ مصطفى كمال إلى هذه التقنية الخِطابية في المرحلة الحرجة أثناء النضال في عام ١٩٢٢م لفصل الخلافة عن النظام الملَكِي العثماني. فلم يقدم كمال - في خطابه المهم (المذكور منْ قبلُ) أمام البرلمان في يوم إلغاء الملَكيةِ - نقاشًا مفصلًا للتاريخ الإسلامي فقط، مع التركيز على كيفية بقاء الخلافة دون نظام ملكي، ولكنه كذلك زيَّن خطابه بالإشارة إلى حديث: تذكر عمر أن النبي الكريم قد أخبر أصحابه، الذين كانوا مستودع أسراره فيما معناه: "سوف يَنتصِرُ أتباعِي على أعدائهم، ويَغزونَ اليمنَ والقدس وسوريا، ويستولون على مُلكِ الإيرانيين وكنوز الرومان قيصر. ولكن بعد ذلك سيكون الشقاقُ والصراعُ والحرب الأهلية بينهم، مما سيجعلهم يتبعون خطواتِ الملوك السابقين".

وأشار كل من الأصوليين والحداثيين - بالإضافة إلى ذلك - إلى الأحاديث النبوية المتعلقة (بالشورى) ليثبتوا أن النظام البرلماني (الجديد) يتوافق تمامًا مع مبادئ الحكومة الإسلامية. وقد أشار المحافظ العالم مصطفى ذهني باشا، إلى أربعة أحاديث (كلها ضعيفة) تنص على ضرورة العمل بمبدأ الشورى؛ على الرغم من أنه لا علاقة لأي منها بالسياسة (١٩١١م، ص١٩٤ - ١٩٥). واستشهد كذلك بحديث آخر (صحيح) لدعم حجته للحاجة إلى نظام حكومة حديث (ص١٩٨). كما استشهد الحداثي رشيد رضا (١٩٢٣م، ص٣١ : ٣٣) بالعديد من الأحاديث النبوية التي نص فيها النبي على الأخذ بالشورى مع الآخرين ومارسَ ذلك بنفسه بوصفه حاكمًا. واستشهد بها رضا لتكون جزءًا من حجته للقول بأن الخليفة لا يجب أن يحكم برأيه الشخصي، بل يجب عليه أن يتشاور مع "أهل الحل والعقد"، وهم اللجنة المسئولة عن انتخاب الخليفة (وقد خُلِّدت في البرلمان الحديث)، وكانت مكانتهم في الواقع تتفوق على منصب الخليفة، حيث كانوا يمثلون الأمة، التي يُفترَضُ أن يخدمها الخليفة (ص٢٣).

وأخيرًا، كان هناك العديد من الأحاديث النبوية الأخرى التي استشهد بها المثقفون والسياسيون، ولم تكن تلك الأحاديث مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالخلافة، كما فعلوا مع الآيات القرآنية[١٣٣]. وكان انتزاع الأحاديث من سياقها وتطبيقها مباشرةً على الموضوع الذي يريدونه، إحدى التقنيات الخطابية الرئيسة المستخدمة هنا، وقد لجأ كثير من العلماء والمثقفين - من ناحية أخرى - إلى الحجج والملاحظات "العقلانية / أو التجريبية" غير النصية، بالإضافة إلى الاستشهاد المتكرر بالنصوص المقدسة، وبينما مال الأصوليون بشكل عام إلى تبني الأدلة النصية، ومن ثم دعم حججهم الدينية مع النظريات العقلانية؛ من خلال تطوير النظرية الاجتماعية للحياة الجماعية أو النظرية السياسية للخلافة (الصفانحي ١٩١٥م، ص٤٥: ٥١)؛ مال الحداثيون والعلمانيون أولًا إلى تقديم الادعاءات السياسية أو العقلانية، ثم سوغوا حججهم (غير المعتادة أحيانًا) بالإشارة إلى المصادر الدينية والقانونية. وهكذا، كانت المناظرات العقلانية للحداثيين والعلمانيين ذات دور أساسي، في حين كان دورها ثانويًا عند الأصوليين في خطتهم الاستراتيجية المتعلقة باستنباط المسوّغاتِ من النصوص المقدسة. وكان الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي استراتيجيةً خِطابيةً أخرى تختلط فيها الحجج العقلانية والقانونية/ الدينية مختلطة بدرجات متفاوتة.

الاستدلال بالتاريخ الإسلامي:

يعد الاستدلال المتكرر بتاريخ الخلافة ثاني أهمّ استراتيجية خطابية رئيسة استخدمتها المجموعات الثلاث على اختلافها، مما يعكس اختلافهم حول مفاهيم الحقائق التاريخية. وكانت التقنية الخِطابية الرئيسة المستخدمة بوصفها جزءًا من هذه الاستراتيجية هي القراءة الانتقائية للتاريخ الإسلامي المبكر. في حين سَعَى الأصوليون إلى إضفاء الشرعية على الخلافة بتأكيد جوانبها الدينية والدنيوية، أما الحداثيون فكانوا يميلون إلى تأكيد أبعادها السياسية، والعلمانيون

١٣٣ يستشهد بعض هؤلاء بأحاديث عن أهمية الأنصار (مسلمي المدينة الأول) (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٣٣، الصفانحي ١٩١٥م، ص٥٦)، وأهمية أسرة النبي (الصفانحي ١٩١٥م، ص٦٣)، وأهمية المدينتين المقدستين (انصاري ١٩١٩، ص٣٧٩)، وأهمية شمالي إفريقيا (انصاري ١٩١٩م، ص٣٧٨)، وفتح إسطنبول (كيدواي ١٩١٩م، ص٣٥١)، وسمات المؤمن الصالح (الصفانحي ١٩١٥، ص٧٤ - ٧٥، سيد بك ١٩٢٣، ص٤٠، ٤١)، والمحبة والأخوة (علي فهمي ١٩١١م، ص٨٦)، والتكافل بين المسلمين (الصفانحي ١٩١٥م، ص١٣٣، ١٤٤)، ومنع إلحاق الضرر بالآخرين (سيد بك ١٩٢٣م، ص٣٢ - ٣٣)، والجوانب الملائمة في الإسلام (سيد بك ١٩٢٣م، ص٤٠)، والرخصة (الراحة أو الإعفاء) والعزيمة (الإلزام) في الفقه (سيد بك ١٩١٧م، ص٤٧٣، ٤٨٠)، والاجتهاد (العبيدي ١٩١٦م، ص١٩٢، ورشيد رضا ١٩٢٣ أ، ص٩٤)، والجهاد (التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٧) واحترام الحدود التي وضعها الله (سيد بك ١٩٢٣م، ص٤١)، وغيرها.

يركزون على البعد الروحي. ومن ناحية أخرى، في حين أن العديد من المستشرقين في أوائل القرن العشرين (مثل: بارتولد ١٩١٢م، ونلينو ١٩١٧م، وسامني ١٩١٩م، وانظر كذلك: أرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤م]) قد كتبوا عن الخلافة محاولين التقليل من أهميتها، وأكد المؤلفون المسلمون - ومنهم معظم العلمانيين (حتى منتصف ١٩٢٣م) - أهمية الخلافة (انظر - مثلًا -: خطاب مصطفى كمال في البرلمان ١٩٢٢م، ص٢٦٨). وكانت أهمية الخلافة واحدةً من الموضوعات التي نُشِرَتْ فيها هذه الاستراتيجية الخِطابية. وكان مفهوم الشورى من المواضيع الأخرى التي ناقشتها بعد ذلك، مثل: التوتر بين السلطة السياسية مقابل السلطة الروحية للخليفة، وحدود طاعة الخليفة ومشكلة تعدد الخلفاء.

ولجأ الأصوليون عادةً إلى التاريخ الإسلامي - مثلما فعلوا في استدلالهم بالنصوص المقدسة - لإضفاء الشرعية على ما اعتقدوا أنه الشكل الأصولي للخلافة، فقد ناقش أحدهم: مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١١٨ : ١٦٠) بالتفصيل كيفية انتخاب الخليفة الأول؛ أبي بكر (حكم من ٦٣٢م إلى ٦٣٤م)، موضحًا كيف انتخبه جميع المسلمين خليفةً للنبي محمد ﷺ، وتولى السلطتين السياسية والدينية كلتيهما. ولخص الحداثيون كذلك ومنهم سيد بك (١٩١٧م، ص٤٤٦)، والأستاذ شكرو (١٩٢٣م، ص١٨)، وجاويش (١٩١٦م، ص٢٤٦ - ٢٥٠)، وكذلك الأصوليون: إسماعيل حقي (١٩١٠م، ص٤٣٩ - ٤٤٠)، والصفائحي (١٩١٥م، ص٦٠) المناقشات حول انتخاب الخليفة الأول بوصفها جزءًا من حُجَجِهم؛ ليقولوا ببطلان حديث قريش ضد مزاعم القوميين العرب.

وبالإضافة إلى ذلك، بَنَى معظم الحداثيين وبعض العلمانيين - مثل الأصوليين - ادعاءاتهم حول أهمية الخلافة بوصفها مؤسسةً إسلاميةً أساسيةً في التاريخ الإسلامي المبكر. مثلما أكد كل من الأصولي العبيدي (١٩١٦م: ٢٠٣)، والحداثي سيد بك (١٩١٧م، ص٤٥٢) أهمية الخلافة بالإشارة إلى حقيقة أنه عندما مات النبي (في ٦٣٢ م) ناقش المسلمون الأوائل مسألة انتخاب خليفة وأكملوا عملية الانتخابات حتى قبل مراسم الجنازة. كما ربط العديد من الآخرين هذه القصة، مبينين أنها أظهرت الأهمية الحاسمة للخلافة، وأنها تعني كذلك أن تصرفات أصحاب النبي قد اتُخِذَتْ أساسًا للحجة الدينية. وقد أشار العلماني مصطفى كمال ١٩٢٢م كذلك في خطابه خلال المناقشات في البرلمان التركي حول إلغاء الملَكية العثمانية، إلى التاريخ الإسلامي المبكر، وأكد أهمية الخلافة للتقليل من شأن الملَكية، بحجة أن الملَكية ليست مؤسسةً إسلاميةً، ومن ثم ينبغي فصلُها عن الخلافة، وذلك ما يمثل الشكل الإسلامي

الحقيقي للحكومة. ويقدم سيد بك[١٣٤] في خطاب - ربما كُتِبَ - نوعًا من الفلسفة التاريخية:

يا أصدقائي! الله الواحد الأعظم... وقد أخذ الله على نفسه أن يرسل بعض الرسل إلى عباده من بين أنفسهم حتى يتمكنوا من الوصول إلى نقطة الكمال. ولقد أرسل إليهم عددًا لا يحصى من الرسُل والأنبياء، المعروفين وغير المعروفين، منذ النبي آدم. ومع ذلك، فقد عَد الاتصال بالإنسانية عبر الرسل غير ضروري بعد أن قدم لنا حقائق الدين والحضارة المطلقة من خلال نبينا الحبيب. وأعلن أن مستوى فهم البشرية وكمالها يستند إلى قدرة كل فرد على الاتصال المباشر بالوحي الإلهي. ولهذا السبب، كان نبينا الحبيب آخر الأنبياء، وكتابه هو الكتاب المثالي.

وعلاوة على ذلك، فقد ناقش مصطفى كمال تاريخ الخلافة الأول بالتفصيل وتلاعب بمهارة بالخلافات الموجودة في التاريخ الإسلامي لإظهار ضرورة فصل الملكية عن الخلافة:

بعد وفاة النبي، كانت هناك مسألة انتخاب قائد ليخلفَ رسول الله... وكان من المناسب جدًا أن يصبح أبو بكر الخليفة... ولكن أيها السادة، ما إن توفي الرسول ﷺ، حتى كان نزاع، ورد فعل، وتمرد في كل مكان. ولكن أبا بكر الصديق تدارك الأمر وسيطر على الوضع... ثم سأل عمرُ حذيفةَ بنَ اليمان - رضي الله عنهما - عن "الفِتَنِ التي تموج كَموجِ البحرِ". فقالَ: ليس عليك منها بأس يا أمير المؤمنين إن بينكَ وبينَها بابًا مغلقًا. قال عمرُ: أيُكسَر البابُ أم يُفتَح؟ قالَ: لا بَل يُكسَرُ![١٣٥]

... نعم، لقد أدرك عُمرُ الجليلُ (تقبل الله أعماله الصالحة)... أن النظام السياسي المسمَّى (الخلافة) لَم يَعدْ كافيًا. [وبعد ذلك] أصبح عثمانُ الخليفة. ولكن الباب الذي لم يكن بُدٌّ من كسرِهِ قد كُسِرَ. وكان هناك ثرثرة واستياء في كل ركن من أركان العالم الإسلامي. وكان عثمانُ عاجزًا ويائسًا... وحاصرته جماعات الردة في منزله وقتلوه أمام زوجته. وبعد إراقة الكثير من الدماء والاضطرابات، انتُخِبَ الخليفة عَلِيّ - كرم الله وجهه - دعني أكرر، لقد كُسِرَ الباب...

---

١٣٤ بصَرْفِ النظر عن أن تلك الخطبة كانت تتطلب إلمامًا واسعًا بالتاريخ الإسلامي والشريعة الإسلامية التي لم يتمتع به مصطفى كمال، فقد ذكر رشيد رضا الذي ترجمَ هذه الخطبة ونشرها في المنار (خطبة مصطفى كمال باشا، المجلد ٢٣، رقم ١٠، ١٨ ديسمبر ١٩٢٢م) - أن سيد بك هو الذي كتب خطبة كمال (انظر: كارا ٢٠٠٥م، ص٣٠).

١٣٥ أخرجه البخاري في صحيحه (٥١١/كتاب مواقيت الصلاة)، من حديث حذيفة بن اليمان رضي الله عنه (الناشر).

لم يعترف معاويةُ بخلافة عليٍّ؛ بل على العكس، لامه في قتل عثمان. واضطر الخليفة الذي كان يجب عليه تطبيق الأحكام القرآنية، إلى وقف القتال ضد الأمويين، الذين رفعوا صفحات من القرآن على رماحهم... ثم حوَّل معاويةُ الخلافة إلى حكم وراثي مع الحفاظ على لقب الخلافة... [ثم بعد ذلك] كان حكام الدولة العباسية كذلك يطلقون على أنفسهم لقب الخلفاء.

وفي القرن الرابع الهجري، تأسست دولة تركية قوية تسمى السلاجقة التي كانت آنذاكتسيطر على الخلفاء العباسيين المقيمين في بغداد. كان الخلفاء يقيمون في بغداد جنبًا إلى جنب مع شخص يدعى جلال الدولة ملك شاه، الذي مثل السيادة التركية. والآن، أود أن أحلل هذا الموقف باختصار:

وافق السلطان التركي - الذي يمثل السيادة التركية - على إبقاء الخلافة إلى جانب حكومته. ولو كان يريد ذلك، لكان قد ألغى المؤسسة التي كان يسيطر عليها وأدمج كل السلطة والألقاب المرتبطة بهذه المؤسسة في لقبه الخاص. وما فعله السلطان العثماني سليم بعد خمسة قرون تقريبًا، استطاع ملك شاه - إذا أراد - أن يفعله في ذلك الوقت في بغداد.

والآن، أيها السادة، من المؤكد أنه من المناسب أن تعيش الخلافة اليوم جنبًا إلى جنب مع المؤسسة التي تمثل السيادة الوطنية، وهي الجمعية الوطنية التركية الكبرى؛ وسيكون لها بالتأكيد كرامة أكثر من تلك التي كانت عاجزةً ولا حول لها ولا قوة بالنسبة لملك شاه، لأنها الجمعية الوطنية التركية الكبرى التي تمثل الدولة التركية اليوم. وقد وَعَدَتِ الأمة التركية كلها وألزمتْ نفسها - كأن ذلك واجب ديني - أن تكون الأساس السياسي للخلافة.

وعلى نحو مماثل، سوَّغ المفكر العلماني البارز ضياء كوك ألب فصل الخلافة عن الملكية فصلًا تامًّا بالإشارة إلى أحداث التاريخ الإسلامي نفسها:

في هذه الفترات كان الخليفة يؤدي وظيفةً دينيةً فقط فيما يتعلق بالأمة. وكانت جميع الشئون المتعلقة بالسلطة السياسية ينفذها سلاطين السلاجقة في بغداد والمماليك في مصر. وكانت هذه أعظم الفترات في تاريخ الإسلام، سياسيًا ودينيًا. وعندما وحد سليم الأول هاتين الوظيفتين مرةً أخرى، تراجعت الإمبراطورية العثمانية؛ وبدأت الحياة السياسية والدينية تتدهور... وحتى الآن كانت السلطة الدينية للخلفاء العثمانيين تقتصر على أولئك المسلمين الذين كان لهم رعايا سياسيون. وقد رفضت الحكومات الأخرى سلطتهم الدينية على المسلمين في الولايات الأخرى؛ لأنهم لم يكونوا متأكدين من أن هذه السلطة الدينية كانت خاليةً من المخططات

السياسية. والآن بعد أن أصبح الخليفة لا يخضع لسياسات أي أمة... فإنه سوف يمارس حقه في السلطة الدينية على جميع المؤسسات الدينية [و] جميع الدول الإسلامية والأمم ستدعم [الخلافة] ماديًا وروحيًا. ولكن مصدره الحقيقي والأقوى سيكون هو عظمة الإسلام الذي أجبر العالم الأوروبي اليوم على احترامه... وإننا نشعر بامتنان عميق للجمعية الوطنية الكبرى ورئيسها المشهور على نجاحها في إعطاء مكتب الخلافة طابعًا يتوافق مع مبدأ السيادة الشعبية والوطنية، وهذا هو أساس الدول الحديثة الذي من خلاله قد يتحقق الإسلام الحقيقي والوحدة في الحياة الدينية.

وهكذا، صاغ كل من مصطفى كمال، وضياء كوك ألب عملية فصل النظام الملكي عن الخلافة لإلغاء الملكية تحديدًا من الناحية الدينية، ووعد بأن تكون الخلافة أفضل حالًا دون أسرة حاكمة. ومع ذلك، فإن هذه الخطوة في البرلمان ستكون خطوة حاسمة نحو إلغاء الخلافة، حيث ضعفت إلى حد كبير عندما انفصلت عن الملكية، ومن ثم تُرِكَتْ دون أساس للسلطة السياسية (انظر: الفصل السادس).

وبالطبع، لم تعترف حكومة إسطنبول بإلغاء الملكية التي كانت تدَّعِي أنها الأساس الشرعي الوحيد للخلافة. وحاول القوميون العلمانيون – ضد هذا الادعاء – تسويغ نظامهم البديل الذي أسس بتشكيل حكومة الوحدة الوطنية في أنقرة عام ١٩٢٠م، وذلك بالإشارة إلى الإسلام. وقد احتج القوميون كذلك بالتاريخ الإسلامي الأول في ادعائهم المتعلق بالأساس السياسي الحقيقي للخلافة، وافترضوا أن الخلافة مؤسسة رُوحية بحتة. ويتصل بهذا الجهد تشبيه الصحفي والسياسي فؤاد شكرو[١٣٦] النظام الجديد بخلافة الخلفاء الأربعة الأوائل، وقائده مصطفى كمال، بالخلفاء الأربعة أنفسهم:

يا أيها المخلص العظيم! لقد اكتشفت عالمًا جديدًا ومستقلًا وحرًا (...) إن شاء الله؛ ستكون هذه الحكومة الجديدة من أكثر الحكومات عَدلًا في العالم وتعد خليفةً لحقبة الخلفاء الراشدين. بارك الله لك! (١٩٢٢م، ص٥٥٧).

---

١٣٦ كان فؤاد شكرو مفكرًا علمانيًا ذا شهرة ضئيلة، وكان سياسيًا مهمًا بصورة نسبية في السنوات الأولى من عصر المشروطية الثاني، وبعد الانتخابات الأولى (ديسمبر ١٩٠٨م) في تلك الفترة أسس الحزب الديموقراطي العثماني (مع إبراهيم تيمو، وعبد الله جودت) في فبراير سنة ١٩٠٩م، ثم جمعية الاتحاد العثماني، وكتب فيما بعد القصائد القومية المتطرفة (جُمِعَتْ ونُشِرَتْ تحت عنوان: توران وتورلكر (إسطنبول ١٩٣١م) (توناya ١٩٥٢م، ص١٧١).

وفي النص نفسه، شبه المؤلفُ مصطفى كمال بالسلطان محمد الثاني (السلطان العثماني الذي غزا إسطنبول)، ولابلاس، وكريستوفر كولومبوس كذلك- ومن هنا جاءت عبارة "عالم جديد ومستقل وحر" - وقد استطاعوا جميعًا، وفقًا للمؤلف، التغلب على العقبات التي تبدو مستحيلة. ولاحظ أن هذه كانت إشارات في وقت واحد إلى (الأبطال) في الحضارات الغربية والإسلامية/ العثمانية. وأصبحت هذه استراتيجيةً خِطابيةً شائعةً بشكل متزايد، خاصةً بعد الحرب العالمية الأولى، بين العلمانيين وبعض الحداثيين، الذين كانوا يشيرون بشكل متكرر إلى الغرب، وإلى الإسلام كذلك، حيث كانت الإمبراطورية (والعالم الإسلامي بشكل عام) في أزمة سياسية واقتصادية خطيرة بسبب الهزيمة العسكرية الكبرى. هذه الأزمة أثرت - بدورها - على القوانين الثقافية السائدة بين المفكرين، وإدراكهم للعالم كذلك، مما يعكس ما أسمّيه (القيد المزدوج) - أي التعايش والتضارب بين إطارين حضاريين مختلفين، مع التقاليد الفلسفية الغربية التي لها تأثير متزايد على عقول النخبة الفكرية والسياسية الإسلامية (انظر كذلك: الفصل السادس).

الاستشهاد بالخلفاء الأربعة:

كانت الإشارة إلى إدارة الخلفاء الأربعة الأوائل في الإسلام وتعاليمهم تقنيةً خِطابيةً فعالةً؛ لأن هؤلاء القادة الأوائل للأمة، المعروفين باسم (الخلفاء الراشدون)، رآهم المسلمون أعظمَ صحابة النبي، ولذلك كانوا يتمتعون بسلطة كبيرة. ولهذا السبب، أشارَ مصطفى كمال في خطابه في البرلمان المذكور من قبلُ، إشاراتٍ متكررةً إليهم، وقدم اقتباساتٍ كثيرةً منَ الخلفاء الراشدين. واستخدمَتْ المجموعتان الأخريان - بالطبع - هذه التقنية كذلك. وسوّغ كثير من الحداثيين - بالإشارة إلى التاريخ الإسلامي المبكر - الحجةَ القائلة بأنه ما دامت الخلافة لا تتضمن سوى السلطة السياسية، فلا ينبغي للسلطان امتلاك وضع أكثر امتيازًا من أي رئيس دولة آخر. وقد طُرِحَتْ هذه الحجة بقوة خلال المناقشات التي جرت في البرلمان العثماني حول توسيع سلطة الخليفة - كما اقترحت جمعية الاتحاد والترقي ذلك - في عام ١٩١١م (المشار إليها كذلك من قبلُ). وحاولت جمعية الاتحاد والترقي توسيع سلطة الخليفة محمد رشاد لحل البرلمان، حيث تعرضت هيمنة جمعية الاتحاد والترقي للتهديد بسبب فوز حزب الحرية والتحالف في الانتخابات الفرعية. وقد انتقد مصطفى صبري، وهو عضو في العلماء وحزب الحرية والتحالف، هذا الاقتراح، قائلًا إن الخليفة لا يمكن أن يتمتع بسلطة أعلى من سلطة البرلمان؛ لأن كليهما يمثل (الشعب)، ومن ثم يجب أن يخضع (للإرادة الوطنية). وأيد

هذه الحجة بالإشارة إلى الخليفة الثاني؛ عُمَرَ الذي اعترف بأنه لم يكن أفضل من رعيته بقوله: "أنا مثلك"، وعارض عمر لطفي الموالي لجمعية الاتحاد والترقي، هذه الحجة، كما ذكرنا من قبل، وكتب منشورًا طويلًا بعنوان (الخلافة وفقًا للإسلام)، وقال فيه إن مصطفى صبري قد تجاهل تمامًا سياق هذه الجملة وأساء تفسيرها؛ ثم قدم عمر لطفي تحليلًا نحويًا لهذا القول، ووصف ظروفه التاريخية. كما استشهد بأحاديث مختلفة، واقتباسات عن شخصيات تاريخية مهمة، مثل الإمام عليّ الخليفة الرابع، وناقش عملية انتخاب الخليفة الثالث عثمان، لتأكيد أن الخليفة يجب أن يكون له وضع خاصٌ لا يمكن اختزاله في عضو عادي في البرلمان (عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢١٠: ٢١٥).

وفي محيط الخلافة، فإن اتخاذ بيعة الخلفاء الأربعة الأوائل تقنيةً خِطابيةً كان له دور في دعم/ حماية الخلافة العثمانية ضد الدعاية البريطانية والأنشطة القومية العربية. وقد قدم كثير من المؤلفينَ النشطاء الموالين للعثمانيين حدثيْنِ على وجه الخصوص؛ وهما ترشيح أبِي بكْر عُمرَ للخلافة، وتعيين عمر لجنةً لانتخاب الخليفة التالي؛ ليكونا دليلًا واضحًا على شرعية الخلافة العثمانية، لأن السلاطين العثمانيين من البداية قد أخذوا لقب الخليفة من خلال ترشيح وريث العرش وتعيينه. وأشار كثير من الأصوليين، مثل: مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٧٩: ١٨١)، والصفائحي (م١٩١٥، ص٨٧)، والتونسي (١٩١٦م، ص١٤٩)، والعبيدي (١٩١٦م، ص٢٠٦ – ٢٠٧)، إلى هذين الحدثين ليدحضوا بهما حديث "شرط قريش" (انظر أعلاه) وليضفوا شرعيةً على الخلافة القائمة في إسطنبول. وكتبَ التونسي منشورًا في عام ١٩١٣م لدحض حجج الوزير البريطاني لويد جورج – الذي ادعى أن الخلافة غير فعالة، وليست ذات أهمية لدى المسلمينَ – أشار فيه بإيجاز إلى تاريخ الخلافة ليؤكد أن العالم الإسلامي قد خسر الوحدة التي كان يمتلكها في زمن الخلفاء الأربعة، ولكنه استعاد وحدته مرة أخرى بعد ذلك بفضل جهود السلاطين العثمانيين الذين رفعوا مكانة الخلافة من خلال دعمها بقوة سياسية هائلة (١٩١٣م، ص٤١٧).

وبالإضافة إلى ذلك، فقد استخدم كل من الأصوليين والحداثيين استراتيجية الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي الأول – فعلوا ذلك مع الاستراتيجية الخطابية الأولى – في مناقشتهم المتعلقة بـ (الشورى). وقد حددوا كلمة (الشورى) – كما ذكرنا من قبل – تقنيةً خطابيةً، في القرآن الكريم والأحاديث النبوية مع مبدأ (الدستورية) والنظام البرلماني الذي أُعِيدَ تأسيسه مع ثورة ١٩٠٨م في الإمبراطورية العثمانية. وأشارت المجموعتان كلتاهما إلى التاريخ الإسلامي والنصوص

المقدسة لكي يضفوا شرعيةً على النظام الجديد، كما ضم عمر ضياء الدين (١٩٠٨م، ص٦٥ - ٦٦) في مجموعته المكونة من أربعين حديثًا، خمسة أمثال عن (الشورى)، اثنان منها من قول الإمام عَلِيّ، الخليفة الرابع. وروى مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٩٥) كذلك (سبعة مزايا للشورى)، نُسِبَتْ إلى الإمام عليّ، وكان أحدها: "اتبع طريق النبيّ". كما وصف انتخاب الخلفاء الأربعة، وناقش باختصار الخلفاء الأمويين والعباسيين، وقارنهم بالخلافة العثمانية ليؤكد أن الخلافة العثمانية كانت أفضل من كليهما بسبب الإدارة الأفضل، والقوة الفائقة، وطول فترة حكمها (ص١٨١ - ١٨٢). وعلى المنوال نفسه، قال مصطفى ذهني مرةً أخرى في حديثه عن نظام الحكومة، إن تعيين الوزراء قد بدأ مع أبي بكر وعمر واستمر مع الخليفتين الآخرين، كما هو الحال خلال خلافة الأسر الحاكمة في التاريخ الإسلامي، وختم بأن (نظام الحكومة) هو جزء لا يتجزأ من الحكومة الإسلامية للخلافة وشرط في الشريعة المباركة" (١٩١١م، ص١٩٨).

ومن الحداثيين، قال سيد بك (١٩١٧م، ص٤٤٦): إنه خلال السنوات الأولى من الإسلام انتُخِبَ الخلفاء الراشدون، وشَهِدَ لهم بالولاء جميع أصحاب النبي ﷺ الذين كانوا يمثلون أهل الحل والعقد، وهذا يسوغ انتخاب الخلفاء العثمانيين من قِبَلِ البرلمان العثماني المكوَّن من مستويين، وكان يشكل بالنسبة له أهل الحل والعقد المعاصرين. كما ناقش رشيد رضا (١٩٢٣م، ص٣٠)، المعادي للعثمانيين، مَبدأ الشورى بوصفه وظيفةً حاسمةً يقوم بها أهل الحل والعقد في بداية الإسلام، وتشكل بالنسبة له أساس الخلافة الإسلامية. كما ادعى في (ص١١: ١٣) أنه منذ أن مثلت هذه اللجنة (المجتمع)، أو (الأمة الإسلامية)، على أساس (إرادة) السلطة التابعة الخليفة، كانت مكانة أهل الحل والعقد تتفوق على الخليفة نفسه. ثم أعاد رضا الحديث عن الخلفاء الأربعة الأوائل في احتجاجه على مسألة قريش. وحول هذا الموضوع، تساءل: "ألم يكن أسلوب الخلفاء الراشدين خير مثال على أحكام القرآن والسنة النبوية؟". وأنهى حديثه بأن أصلهم المكيّ كان عاملًا مهمًا في انتخابهم خلفاء، وأنه ينبغي كذلك تطبيق الشرط نفسه الآن (ص٢٢).

وكان الاختلاف الأكثر أهميةً بين الأصوليين والحداثيين حول نطاق سلطة الخليفة، وهو خلاف أعربوا عنه مع الاستراتيجية الخِطابيةِ نفسها. وقال بعض الأصوليينَ، مثل: عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٤٩)، وإسماعيل حقي (١٩١٠م، ص٤٤٢): إن جميع أفعال الخلفاء الأربعة الأوائل قد أثبتت - بالإضافة إلى الآيات القرآنية والأحاديث النبوية - أن الخليفة يجب

أن يكون لديه سلطة سياسية ودينية، كما كانوا قادة المجتمع الإسلامي في المجالين كليهما. وأضاف حقي إلى ذلك، أنه على الرغم من أن الخلافة فقدت سلطتها الدنيوية من وقت لآخر عبر التاريخ، فإن العثمانيين أعادوا سلطتهم السياسية عندما أخذوا لقب الخلافة وعززوا قوتهم الدينية. ويرى الحداثيون، من ناحية أخرى أنه مع وجود إشارات انتقائية للتاريخ الإسلامي، فإن سلطة الخلفاء يجب أن تقتصر على السلطة السياسية والدنيوية.

مثلما قال حمدي بازر (١٩٠٩م، ص٤٣٤): إن الخلفاء في عهد الأمويين والعباسيين والسلاجقة، عينوا وزيرين رئيسيَّن (رئيس الوزراء وشيخ الإسلام)، وذلك لإدارة شئون الدولة، ولم يكن لواحد منهما أي سلطة دينية على الإطلاق. والحقيقة أن المؤلف قد "نسي" المثال الواضح للخلفاء الأربعة الأوائل، وهو نموذج يمثل استراتيجية خِطابية أخرى لا يستخدمها الحداثيون فحسب، بل تستخدمها كل جهة فاعلة - وهي "حذف الأدلة المتناقضة" (التي ناقشتها بشكل منفصل). وكذلك فعل سيد بك (١٩١٧م، ص٤٥٨) حين حاول أن يحد من سلطة الخلفاء المتعلقة بـ (قواعد الشريعة)، و(المصلحة العامة) دون تحديد الأخير، فبيَّن أن أعمال الخليفة ضد مصالح الجمهور لم تكن صالحةً من الناحية القانونية، لأن هذا الشرط المسبق ذُكِرَ صراحةً عندما انتُخِبَ عثمانُ الخليفة الثالث، رغم أنه لم يذكر قبل انتخابه أو بعده.

وهناك موضوع آخر كان الإسلاميون الأصوليون فقط يؤكدونه بالإشارة إلى التاريخ الإسلامي وهو مفهوم طاعة الخليفة. وقد رأوا - كما ذكرنا من قبل - أن طاعة الخليفة (الشرعي) واجب على المسلمين جميعًا، وإن لم يكن قائدًا مثاليًا. وإلى ذلك ذهب عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٤٦) في مناقشته حول الشروط التي اقتضت عزل الخليفة، بأن الشريعة تقتضي من المسلمين طاعة القائد وإن كان فاسقًا، مستشهِدًا بكلمات أحد أصحاب النبي، الذي قال إن الصحابة أجازوا للمذنب أن يكون إمامًا في صلاة (الجماعة). ومن ثم فقد قِيسَ إمام صلاة الجماعة بالإمام أو (الخليفة) للأمة الإسلامية بأكملها، وذلك ما يُعَدُّ أسلوبًا خِطابيًا يلجأ إليه الأصوليون أحيانًا لتأكيد فكرة طاعة القائد.

كما استخدم النشطاء السياسيون استراتيجية الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي في التعامل مع مشكلة أخرى مهمةٍ في المحيط: وهي قضية تعدد الخلفاء. فقد كان لدى كل من بريطانيا وفرنسا - كما سنناقش في الفصل الخامس - مشاريعها الخاصة لتولي الخلفاء العرب في الشرق الأوسط (وبخاصة المغرب وشبه الجزيرة العربية)؛ حيث كان بإمكانهم أن يسيطروا

عليها كاملة. ولكي تدحض ادعاءات الخلفاء البديلين في المغرب والحجاز، أعلنت الجهات الفاعلة المؤيدة للعثمانيين عدم شرعية المحاولات المعاصرة لتحدي سلطة الخليفة، ولكن الحوادث التاريخية كذلك بين (الفاطميين والموحدين) قد شكلت تحديًا لسيادة الخلافة العباسية.

كما جعلت تلك الخلافة المتعددة الأصوليَّ مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٨٣) والحداثي عبد العزيز جاويش (١٩١٦م، ص٢٥٩)، يُشيرَانِ إلى الجدال حول الخلاف الأول الذي حدث بين المهاجرين (مسلمي مكة)، والأنصار (مسلمي المدينة)؛ حيث اقترح الأنصار انتخاب اثنينِ من الخلفاء (واحد من كل مجموعة)، ولكنْ رفَض الأغلبية هذا الاقتراح في النهاية، وانتُخِبَ أبو بكر في نهاية المطاف عام ٦٣٢م. وأشار كذلك الأصولي العربي العبيدي (١٩١٦م، ص٢٠٩) في حجته ضد الخلفاء؛ إلى أول حرب أهلية داخل المجتمع المسلم، (موقعة الجمل)، و(معركة صفين ٦٥٧م)، حيث كان الإمام عليّ الخليفة الرابع، يقاتل ضد معاوية والي سوريا ومؤسس الدولة الأموية (السنية). وقد فسر المؤلف - وهو سُنّي كذلك - هذا بأنها حرب خاضها الخليفة الشرعي عليّ ضد الخليفة البديل غير الشرعي، وقد سوغ ذلك بإن أغلبية الصحابة قد ناصرت الإمام عليًا في الحرب[١٣٧].

والحقيقة أن العبيدي قد فضلَ تفسير الشيعة لهذا الحدث الذي كان مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالسياق التاريخي، وأدرك فيه أن خلافة العثمانيين كانت تهددها ادعاءات الخلفاء البديلين المدعومين من القوى الإمبريالية خلال الحرب العالمية الأولى. ولقد وضع بشكل خِطابي المرشحين المحتمَلين للخلافة في وضع المتمردين، الممثلة في معاوية، ضد الخليفة الشرعي للإسلام.

وأخيرًا، استخدمت بعض الجهات الفاعلة كذلك هذه الاستراتيجية الخِطابيةَ نفسَها في رُدودِهم على التحدي المباشر للقانون الإسلامي الذي طرحه الأيديولوجيونَ الغربيون الذين يزعمون في كثير من الأحيان أن الإسلام يفتقر إلى مفاهيم حديثة مثل الحرية والمساواة والعدالة. ومن أمثلة الرد على هذه الاتهامات كِتابُ علي فهمي الذي يُسمَّى (الخلافة العثمانية والوحدة الإسلامية)، حيث كانت حجته الأساسية هي أن كل هذه (الفضائل) التي يظن أنها تنتمي إلى الحضارة الغربية قد أخذت في الحقيقة من الإسلام[١٣٨]. واستشهد علي فهمي

١٣٧ لقد ناقشتُ آنفًا كيف أوَّلَ **مصطفى كمال** - في سياق مختلف - سلسلة الأحداث نفسها بصورة متباينة، لأنه كان يهدف إلى تسويغ فصل الملَكيةِ عن الخلافة.

١٣٨ إن هذا الموقف الرجعي الحداثي النمطي تجاه الأفكار العصرية الذي بسطته الثورة الفرنسية قد عبر

(١٩١١م، ص٨٧ - ٨٨) في كتابه الذي كان ممتلئًا بالآيات والأحاديث النبوية، كذلك بالتاريخ الإسلامي الأول، وقدم أمثلةً عن ثلاثة من الخلفاء الأربعة الأوائل مؤكدًا تواضعهم والتزامهم بحقوق المسلمين، وغيرهم كذلك. وهكذا انتهى إلى أنه: "إذا كانت هناك أشياء مثل الحرية الاجتماعية والسياسية والمساواة والأخوة، فهي مأخوذة بالتأكيد من القرآن والإسلام" (ص٨٨). وعلى غرار هذا التفسير: "اختراع الأحاديث" (هوبسباوم ١٩٩٢م)، قدمت افتتاحية غير موقعة بعنوان (الاستجابة للصحافة البريطانية)، وقد نُشِرَتْ في مجلة (سبيل الرشاد)، وهي مجلة إسلامية رائدة أصدرها الناشط المثقف محمد عاكف، واستشهَدَ فيها بحادثةٍ ساوى فيها عمرُ الخليفةُ عليًا صِهرَ النبي برجل يهودي في نزاع بينهما، مفسرًا إياه على أنه علامة على أهمية الإسلام الذي يحث على المساواة والحرية، وهي حجة أيدتها الافتتاحية كذلك نقلًا عن الآيات القرآنية المختلفة وأقوال النبي (سبيل الرشاد ١٩١٦م).

وفي الختام، أظهر استقصاء لخطابات الجهات الفاعلة من الأصوليين والحداثيين والعلمانيين أن الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي، ولاسيما حقبة (الخلفاء الراشدين) الأربعة، كان استراتيجيةً خِطابيةً شائعة الاستخدام لدى المجموعات الثلاث. وتقديرًا لاستراتيجية الاستشهاد بالمصادر الأساسية للدين الإسلامي - القرآن والسنة - كانت هذه الاستراتيجية الثانية فعالةً؛ لأنها توفر أرضيةً مشروعةً للادعاءات والمواقف السياسية للجهات الفاعلة المختلفة. ويشير استخدام هذه الاستراتيجية إلى أن عصر الخلفاء الأربعة الأوائل، عصر السعادة (العصر الذهبي)، الذي يغطي حياة النبي وعهود (الخلفاء الراشدين)، له أهمية كبرى في عيون المسلمين. وهكذا فإن تصور هذه الحقبة من التاريخ كان أحد العوامل التي أظهرت الخلافة ووضحت معناها لجماعات مختلفة حسب تفسيراتهم المتباينة لتلك الحقبة، ولاحظنا كذلك أن التقنية الخِطابية الرئيسة المستخدمة جزءًا من تطبيق هذه الاستراتيجية على مسائل مختلفة، مثل: طاعة الخليفة، ونطاق سلطته، والخلفاء المتعددين، وحالة الخلافة العثمانية؛ كانت من القراءة الانتقائية للتاريخ الإسلامي، وذلك بتفسير أحداث معينة - أحيانًا بطريقة غير عادية - بحيث تسوغ الحجة التي يقدمها المؤلف، وبتأكيد بعض الأحداث وتجاهل أخرى، إضافةً إلى أن تجاهل المعلومات ذات الصلة لا يقتصر على تفسير الأحداث التاريخية، وإنما يندرج تحت مجموعة أكبر من الأدلة التي تنشئ استراتيجيةً خطابيةً في ذاتها.

عنه بأسلوبٍ خِطابي آخر هو الانتحال الانتقائي للمفاهيم الغربية الذي سيُحلَّلُ في الفصل الخامس.

حذف الأدلة المتناقضة:

يمكن ملاحظة حذفِ المعلومات المتصلة بالمسألة وتجاهلها بين المثقفين في كل مكان، وفي كل أحداث التاريخ. وكانت تلك الظاهرةُ تحدث في كثير من الأحيان في المناقشات المتعلقة بالخلافة. ومع ذلك، فإنني أصفها بأنها (استراتيجية خِطابية) فقط عندما تكون الأدلة المتناقضة التي تُجُوهِلَتْ مرتبطةً مباشرةً بالمسألة، وكذلك عند وجود أدلة استنتاجية كافية تشير إلى أن حذفها كان مقصودًا. وبهذا المعنى، فإن تجاهل الأدلة المتناقضة استراتيجية قد استخدمتها الجهات الفاعلة المختلفة من المجموعات الثلاث جميعها. وهنا ناقشتُ أهم الأدلة ذات الصلة المتعلقة بهذه الحجج، ومنها حديثان مشهوران، وآية (أولي الأمر)، وبعض الحقائق التاريخية ونوعية الأحاديث التي عرضتها بعض الجهات الفاعلة.

وهناك اثنان من أفضل الأمثلة وأكثرها وضوحًا على الأدلة المتناقضة التي طالما حُذِفَتْ من المناقشات (للدفاعِ عن الخلافة العثمانية) وهما: حديث قريش الذي يشترط النسب النبوي للخليفة، والحديث الذي جعل الخلافة ٣٠ سنةً فقط بعد موت النبي، وذلك ما يتوافق مع فترة الخلفاء الأربعة الأولى. وكان الحديث الأخير هو مشكلة الأصوليين. فلم يُدرِجْ - مثلًا - كل من عمر ضياء الدين أو محمد طاهر، المعروفيْنِ بأنهما من علماء الحديث، هذا الحديثَ الذي ينص على أن الخلافة الحقيقية ستنتهي بعد ٣٠ سنةً، عندما تتحول إلى حكم سلالة (وذلك ما قام به معاوية مؤسس الدولة الأموية، بعد ٣٠ سنة بالضبط من وفاة النبي). وقد شكل هذا الحديث دليلًا نصيًا يهدد بشكل مباشر شرعية الخلافة العثمانية. وغالبًا ما كان يستخدمه بعض القوميين والعلمانيين العرب (مثل: رشيد رضا، ومصطفى كمال، على التوالي) لِنَفْي الشرعية عن الحكم العثماني، وتجاهل معظم الحداثيين والأصوليين المؤيدين للخلافة العثمانية هذا الحديث، ولاسيما في محيط الخلافة (مثل: التونسي ١٩١٣م، والصفائحي ١٩١٥م، وكيدواي ١٩١٩م، وسيد محمود ١٩٢١م).

وبينما تجاهل الموالون العثمانيون كذلك حديث قريش: "الأئمةُ مِنْ قُرَيْشٍ" في البداية، كانت الجهات المناهضة للعثمانيين تستخدمه بشكل متكرر أداةً في هجومهم ضد الخلافة العثمانية. وكان القوميون العرب الذين يسعون إلى الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية وتأسيس الخلافة العربية؛ يروجون هذا الحديث كما أشرنا من قبلُ؛ كما استَخْدَمَتِ الإدارات البريطانية والفرنسية والإيطالية الاستعمارية هذا الحديث، بدايةً من أواخر القرن التاسع عشر، لإضعاف سلطة الخليفة العثماني في المستعمراتِ. وبينما نجحت هذه الدعاية إلى حد ما

في شبه الجزيرة العربية وشمال إفريقيا (وخاصةً مصر)، وفشلت السياسة البريطانية لتقويض شرعية الخلافة العثمانية في أكبر مستعمرة: الهند، حيث بقيت غالبية المسلمين موالين للخلافة، حتى بعد إلغائها في عام ١٩٢٤م؛ فقد كان لها دور فعال في تعبئة النخب المصرية والمغربية، وكذلك العديد من القبائل العربية التي سعت إلى الاستقلال عن إسطنبول. لكن مما يلفت النظر أنه على الرغم من ذلك، لم يذكر زعيم الثورة الهاشمية الشريف حسين ١٩١٦م هذا الحديث في إعلان الاستقلال؛ لأنه - كما ذكرنا سابقًا - لم يقدم إعلانه الذي يخاطب (الأمة الإسلامية) انتفاضةً ضد الخليفة العثماني محمد الخامس، ولكنها انتفاضة ضد جمعية الاتحاد والترقي وقاداتها وأعمالها غير الإسلامية. ولم يشرح الشريف حسين في ذلك الوقت خططه لملاحقة الخلافة؛ كي يكسب الشرعية من نخب البلدان الإسلامية الأخرى، مدعيًا أنه سيظل مخلصًا للخليفة الحالي (انظر: الفصل الخامس).

وعلى الرغم من هذا، فإن معظم الجهات الفاعلة كانت تدرك أنه سيحاول إعلان خلافته إذا تلقى المساعدة التي كان يتوقعها من البريطانيين، وقد فشلوا في تحقيقها، ويرجع ذلك إلى حد كبير إلى اضطرابات بين مسلمي الهند. ومن ناحية أخرى، كانت الحكومة الفرنسية تحاول دعم مرشحها الخاص ليكون خليفةً بديلًا، وهو يوسف سلطان المغرب، لإضعاف الدولة العثمانية ومواجهة الاحتلال البريطاني للشرق الأوسط (انظر: الفصل الخامس). وفي هذا السياق، أثبتَ حديث قريش أنه مفيد لخطط كل من الأوروبيين والقوميين العرب. ومع ذلك، حتى عام ١٩١٦م، لا يمكن دمجه في أي نوع من الأعمال العسكرية السياسية (للانفصال)، لكنه ظل عنصرًا من عناصر الخطاب القومي لبعض المثقفين العرب. ولهذا السبب، فإن المدافعينَ عن الخلافة العثمانية، حتى عام ١٩١٦م، كانوا عادةً يفضلون تجاهلَه. ولذا لم يضم عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ولا محمد طاهر ١٩٠٩م حديث قريش في مجموعتيهما اللتين تتكونان من ٤٠ و٢٥ حديثًا، وقد جُمِعَتا لدعم الخلافة العثمانية. وعلى الرغم من أن حديث قريش كان مرتبطًا بشكل مباشر بموضوعه، فإنهم حذفوه لأسباب واضحة. وعلى نحو مماثل، آثر المفكرون السياسيون الموالون للعثمانيين: التونسي ١٩١٣م، والعبيدي ١٩١٦م، وسيد بك ١٩١٧م تجاهلَ الحديث في تسويغهم شرعية الخلافة العثمانية.

ومع ذلك فإن التونسي (١٩١٦م، ص١٤٨، ١٩١٦، ص٤٢٥) عضو جمعية الاتحاد والترقي، وحسين كيدواي (١٩١٩م: ٣٥٢) عضو الرابطة الإسلامية في الهند؛ في كُتَيّباتِهم الأخيرة، كانوا على وَعْيٍ بالحديث، ولم يذكروا هذا الحديث، بل ألمحوا إليه عندما استشهدوا

حديث آخر: «اسْمَعُوا وأطيعُوا وَإِنِ استُعمِلَ عليكُم عَبدٌ حبشيٌّ كأنَّ رأسهُ زبيبةٌ»[١٣٩] بوصفه دليلًا مضادًا له في انتقاداتهم للادعاءات البديلة للخلافة (انظر أعلاه). غير أن آخرين أخذوا هذه المسألة بشكل مباشر بحثًا في حديث قريش بالتفصيل؛ ليثبتوا أنه لم يَعُدْ قابلًا للتطبيق من خلال تقديم أدلة من الأحاديث النبوية (ومنها ذلك الحديث المذكور آنفا)، ومن المنهج الفكري الإسلامي، كما ناقشتُ من قبل، مثل: إلصفانحي ١٩١٥م، ص٥٥: ٦٣، وجاويش ١٩١٦م، ص٢٤٦: ٢٤٩، وسعيد حليم باشا ٢٠٠٠م (١٩٢٠م)، ص٤٠٠، وسيد بك ١٩٢٣م، ص١٢، والأستاذ شكرو ١٩٢٣م، ص١٠ - ١١).

وهناك دليل آخر من (الأدلة) المشهورة التي تُجُوهِلَتْ في بعض الأحيان، وهو آية (أولي الأمر). فبينما كرر الأصوليون هذه الآية ليؤكدوا الطابعَ الديني لحكم الخليفة، تجاهلها بعض الحداثيين والعلمانيين في مناقشاتهم حول الخلافة. وعلاوةً على ذلك، ففي محيط الخلافة، لم يذكر الشريف حسين آية (أولي الأمر) لأسباب واضحة مع تأكيده القيادة الروحية للخليفة العثماني، في حين كان يستشهد بالآيات القرآنية التي لم تكن ذات صلة مباشرة بالخلافة أو الحكم. وحذف حمدي يازر ١٩٠٩م الإسلامي الحداثي - في مركز الخلافة كذلك - آية (أولي الأمر) من مناقشته حول مكانة شيخ الإسلام (الذي كان رئيس العلماء العثمانيين)؛ لأنه لم يكن يريد أن يؤكد أهمية الخليفة أو العلماء. وكان هدفه في النص أنْ يساعِدَ في تقليص مكانة شيخ الإسلام عن طريق الحد من سلطة الخليفة (لاحظ أن يازر قد وَقَّعَ فتوى لعزل السلطان عبد الحميد الثاني من الحكم)، وعبارة ﴿أُولِي الأَمْرِ﴾ في الآية لا يمكن أن تنسب إلى الفرقة الثالثةِ. ولذلك، بدلًا من اختيار أحد التفسيرات المتاحة، فقد اختار ببساطة تجاهل الآية، حيث كانت تشكل نقطةً مركزيةً لمشكلة سلطة الخليفة. وقد تجاهل كذلك التعريف المتفق عليه في الغالب للخليفة بوصفه ممثلًا عن النبي محمد الذي لا يمكن التشكيك في سلطته.

وعلى الرغم من حقيقة أنه، في الوقت الذي كُتِبَ فيه هذا المقال، كان هناك نقاشٌ حاد حول نطاق سلطة الخليفة - ويعد المقال جزءًا منه - فقد تجنب المؤلف التصريح بتعريفه الخاص للخلافة؛ حيث اختزلها في أنها مجرد سلطة مؤقتة. ولهذا سيكون تحديًا صريحًا للخِطاب الإسلامي السائد الذي يركز على افتراض أن الخليفة يقوم مقام منصب النبي محمد.

---

[١٣٩] سبق تخريجه (الناشر).

وكتب المقال ليهاجم مقالًا آخر يدافع عن مكانة شيخ الإسلام في ذلك الوقت (انظر: الفصل الرابع لمناقشة مفصلة). وما دعا إليه يازر هنا سوف تطبِّقه فيما بعد جمعية الاتحاد والترقي (أن شيخ الإسلام يجب أن يكون عضوًا في مجلس الوزراء، ومن ثم يحاسبه أعضاء البرلمان، وأغلبهم غير مسلمين). وعلاوةً على ذلك، سوف يُستبعَدُ شيخ الإسلام من مجلس الوزراء في وقت لاحق (في عام ١٩١٦م) ليكون الاستبعاد جزءًا من "إصلاحات ضياء كوك ألب" (انظر: الفصل الثاني)، مما أدى إلى تقليص سلطته ومكانته بشكل أكبر.

ومما يدخل ضمن استراتيجية حذف الأدلة: تجاهل جودة الأدلة المقدمة؛ فكل من عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ومحمد طاهر ١٩٠٩م يعرف أن معظم الأحاديث التي جمعوها في مجموعاتهم كانت ضعيفةً، ومن ثم فهي غير مناسبة لتكون دليلًا في حد ذاتها، ولكنهما لم يعالجا هذه المشكلة على الإطلاق. ومن غير المعقول - ما دام الاثنانِ عالِمَيْنِ (فقد كان الأولُ من علماء الحديث) - أن يكونا غيرَ مدركيْنِ ضعفَ هذه الأحاديث، ولكنهما مع ذلك تجاهلا المسألة، ولم يشيرَا إلى ضعفها، مما أضعفَ أدلتهما المتعلقة بالسلطة السياسية والدينية للسلطان الحالي. وهذا لأن مجموعاتهما كانت تهدف - مثلما ناقشنا من قبلُ- إلى تشكيل رأي جمهور القراء، وليس العلماء، وفيما يتصل بضياء الدين، فإنه قد أثارَ إعجاب السلطان نفسه (وقدم مجموعتَه إلى السلطان عبد الحميد).

وأخيرًا، فلم تُتَجَاهَلِ الأدلةُ النصيةُ فحسب، بل تُجُوهِلَ كذلك الواقع التاريخي. وهذا يتضح أكثرَ في الموقف الرجعي لبعض الحداثيين المذكورين سابقًا، ممن حاولوا الدفاع عن العقيدة الإسلامية والخلافة العثمانية من خلال استيعاب المفاهيم الغربية. وفي هذا السياق، زعم كل من علي فهمي ١٩١١م، والمقال الافتتاحي لصحيفة (سبيل الرشاد ١٩١٦م) أنه ما دامت "الحرية، والمساواة، والأخوة" قد نشأت بالفعل نشأةً إسلاميةً، فإن غير المسلمين الذين يعيشون في الإمبراطورية العثمانية يُعَدُّونَ دائمًا مواطنين متساوين في الدولة. لكنهم تجاهلوا حقيقة أن غير المسلمين، ضمن البنية التعددية والتسلسل الهرمي للنظام المِلّي، لم يكونوا متساوين مع المسلمين، ولا حتى فيما بينهم[١٤٠]. وكان هذا هو حالهم لعدة قرون إلى

١٤٠ كان النظام المِلّي - الذي له تاريخ طويل في الشرق الأوسط - يتكون من مجتمعات طائفية قائمة على الانتساب الديني (في مقابل الهوية العرقية)، وعلى الرغم من ذلك فإنه - بوصفه نظامًا شرعيًا - ملتبس ولا يزال موضع نقاش في الأدبيات، ووفقًا للرواية السائدة في البيئة العثمانية فإنه كان يشير إلى المحاكم الشرعية المنفصلة التي تتعلق بالقانون الشخصي الذي يُسمَحُ فيه للأقليات بحكم ذاتها مع وجود تدخل ضئيل من الحكومة المركزية، وكانت المِلَلُ تتمتع بدرجة عالية من الحكم الذاتي؛ إذ كانوا يسنونَ قوانينهم الخاصة،

أن منح السلطان العثماني المساواة لجميع مواطني الإمبراطورية مع إعلان مرسوم الإصلاح في عام ١٨٥٦م الذي أُعلِن تحت ضغوط من القوى الأوروبية، ولاسيما بريطانيا (انظر: الفصل الثاني).

الخاتمة:

عرض الجزء الأول من هذا الفصل السياق التاريخي، أولًا من خلال تقديم تاريخ مختصر عن الخلافة من بدايتها عام ٦٣٢م إلى نهاياتها عام ١٩٢٤م، ثم قدم وصفًا للمجموعات الثلاث: الأصوليين، والحداثيين، والعلمانيين، والجهات الفاعلة: السياسيين، والبيروقراطيين، والصحفيين، والمثقفين، والعلماء الذين لعبوا أدوارًا مختلفةً في النضال حول الخلافة الذي حدث في مركزها، وفي محيطها. وفي الجزء الثاني حللتُ الاستراتيجيات الخِطابيةَ الثلاثة الشائعة لدى المجموعات الثلاث؛ تلك التي تحتوي على: "الاستشهاد بالنصوص المقدسة" (الآيات القرآنية والأحاديث النبوية) لتسويغ المواقف والحجج السياسية، و"الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي (الأول)"، و"وحذف الأدلة المتناقضة". وقد استُخدِمَتْ هذه الاستراتيجيات الأكثر انتشارًا من خلال تقنيات خِطابية مختلفة: إحداها كانت تركز على بعض أجزاء الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وغالبًا ما كانت تُنتزَعُ من سياقاتها النصية والاجتماعية لتتوافق مع المزاعم السياسية حول طبيعة الخلافة ووظائفها ومستقبلها. وكانت التقنية الرئيسة الثانية التي استُخدِمَتْ استخدامًا متكررًا هي التأكيد على موضوعات/ أو مفاهيم معينة مع تجاهل مفاهيم أخرى مثل: الخلافة، وحدود سلطة الخليفة، وضرورة طاعة الخليفة، ومفهوم الشورى، ومسألة تعدد الخلفاء، بغض النظر عن اعتبار الأصول العرقية للخلفاء، إلخ. استُنبِطَتْ من القراءة الانتقائية للنصوص المقدسة للإسلام والتاريخ الإسلامي.

وكانت الاستراتيجية الثالثة وهي تجاهل الأدلة النصية والتاريخية التي تتناقض مع

وكانت لهم مؤسساتهم التعليمية والدينية الخاصة، وكانوا يجمعون ضرائبهم بأنفسهم، وقد كان نظامًا نجحت النخبة العثمانية في استخدامه لتمنع التنافس بين الجماعات العرقية والدينية المختلفة، ولتجعل التنافس مقتصرًا على داخل الجماعات عوضًا عن ذلك (انظر: ديفيسن ١٩٥٤م)، وعلى الرغم من أن المجتمعات غير المسلمة تعد مِلَلًا في الأدبيات فإن **كاربات** (٢٠٠١م، ص١٢٦) يقول: إن المسلمين كذلك يجب أن يَعُدُّوا مِلَّةً؛ إذ كان للمِلَّة الإسلامية – وتشمل كُلًا من جماعتي السنة والشيعة – مميزات، أما المِلَلُ الأخرى (اليهود والمسيحيون الأرثوذكس – مثل: اليونانيين والأرمن – والكاثوليك والأشوريين) فكانوا يتمتعون بالحكم الذاتي بصورة أساسية فيما يتعلق بالوضع القانوني والاجتماعي، ومن الناحية الأخرى فإن **كينانو أوغلو** ٢٠٠٢م يفند تلك الرواية السائدة قائلًا: إن النظام لم يتضمن التعددية القانونية، بل تضمن هيمنة الشريعة الإسلامية الوحيدة التي استبقت كذلك مكانًا لحقوق غير المسلمين.

حجج الجهات الفاعلة أو حذفها، بمثابة تكملة للاستراتيجيتين السابقتين. لقد لاحظتُ كذلك أن المجموعات الثلاث المعنية لم توظف النصوص المقدسة والتاريخ بقدر متساوٍ، وهو أمر يتجلى بشكل خاص في حالة الأحاديث النبوية. واستخدم الأصوليون هذه النصوص والأحداث التاريخية - كما هو متوقع - على نحو متكرر، وكان العلمانيون أقل استخدامًا لها . وهناك سببان رئيسان لذلك:

أولًا: لم تكن المجموعة الأخيرة منتميةً إلى البيروقراطيين والسياسيين والصحفيين فضلًا عن العلماء، ومن ثم افتقروا إلى رأس المال الثقافي الضروري الذي يمكن أن يقدمه مثقفون مؤهلون متفوقون في العلوم الإسلامية. ولهذا السبب كانت مجموعة العلمانيين بحاجة دائمًا إلى مساعدة العلماء، وغالبًا ما كانوا يحصلون عليها، وعلى الأخص من سيد بك، الذي كان باحثًا مسلمًا بارزًا له صلات وثيقة بالسياسيين العلمانيين، مثل: قادة جمعية الاتحاد والترقي ومصطفى كمال.

ثانيًا: صعوبة إيجادهم أحاديث نبويّة توافق مواقفهم.

كما استَخدَمَتِ المجموعات الثلاث استراتيجيات خطابيةً أخرى لم تكن شائعةً في كل منها. وتَعرِضُ الفصولُ الثلاثة التالية تحليلًا لهذه الاستراتيجيات والتقنيات المرتبطة بها بتحديدها في السياقات التاريخية الخاصة بكل منها. وكانت بعض هذه الاستراتيجيات - كما ذُكِرَ من قبلُ - شائعةً لدى مجموعتين إما الأصوليين والحداثيين، أو الحداثيين والعلمانيين، وبعضها الآخر كانت تستخدمه مجموعة واحدة منها فقط. وفي السنوات الأولى من عصر المشروطية الثانية، جرت مناظرة الخلافة بين الأصوليين والحداثيين، تبعتها ثورة ١٩٠٨م، ومحاولات الاتحاديين تقليص سلطة الخليفة وشيخ الإسلام، وهو موضوع الفصل التالي.

الفصل الرابع

العلمنة في مركز الخلافة

(١٩٠٨ : ١٩١٦م)

تمهيد:

يعرض هذا الفصل المناقشات الأولية (١٩٠٨ : ١٩١٦م) حول الخلافة بين جماعات الأصوليين والحداثيين في إسطنبول، مركز الخلافة العثمانية، وفي البلقان. وقد شهد مركز الخلافة مسارًا مميزًا نوعًا ما من الأحداث المتعلقة بالخلافة؛ لأن هذه المنطقة كانت سياقًا مختلفًا عن سياق المحيط (الشرق الأوسط الأوسع)، حيث كانت المناظرات غالبًا تتعلق بالدفاع عن الخلافة العثمانية ضد دَعاوَى الخلفاء البديلين (العرب) المدعومين من بريطانيا وفرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها. وفي المنطقة المركزية للخلافة، برزت النقاشات الأولية عن طريق علاقات القوة الداخلية ممثلةً في جمعية الاتحاد والترقي، وكانت النخبة البيروقراطية العثمانية (العسكرية والمدنية) تحاول تقليص صلاحيات الخليفة والمؤسسة الدينية. (وفيما بعد، عندما أَضْعَفتِ القوى العلمانية الخلافةَ إلى حد كبير بين عامي ١٩٢٢م و١٩٢٤م، وُجِّهَ هذا الصراع على السلطة للإبقاء على الخلافة؛ انظر: الفصل السادس)، وكانت أقوى الجهات الفاعلة خلال عصر المشروطية الثانية هي القيادة الأساسية لجمعية الاتحاد والترقي كما ذكر سابقًا، بقيادة مجموعة صغيرة من ضباط الجيش، ولاسيما هؤلاء الثلاثة: أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا (كان بيروقراطيًا مدنيًا). وكانت ثورة تركيا الفتاة في عام ١٩٠٨م هي الحدث الحاسم الذي وضع جمعية الاتحاد والترقي في هذا المنصب، وقد أثرت تأثيرًا كبيرًا على مصير الدولة العثمانية في العقد الأخير ١٩٠٨ : ١٩١٨م، وتراجعت خلالها سلطة الخليفة تدريجيًا.

وخلال ثماني السنوات الأولى من عصر المشروطية الثانية، كان الجدال في معظمه يدور بين الأصوليين (يمثلهم: إسماعيل حقي، عمر لطفي، مصطفى ذهني، عمر ضياء الدين ومحمد طاهر، وغيرهم)، والحداثيين (يمثلهم حمدي يازر، وسيد بك، وعبد العزيز جاويش)، ولم يكن لمجموعة العلمانيين وجود في ذلك الوقت. وكان صراع السلطة بين الخليفة والأصوليين الذين حاولوا إحياء الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً ودينيةً، من جهة، والبيروقراطيين العثمانيين والحداثيين الذين رفضوا أن تقتصر الخلافة على الشئون الدنيوية فحسب من جهة أخرى، بل أرادوا كذلك أن يحدوا كثيرًا من أعمال السلطة السياسية، وقد فاز بهذا الصراع البيرواقراطيون والحداثيون. ولكن الطرفين كليهما كانا يرجعان إلى الإسلام في تسويغ مواقفهم ومناقشاتهم.

وقد حللت فيما يأتي هذا الصراع المتعلق بالسلطة والخطابات (الإسلامية) التي رافقته

من خلال مناقشة قضيتين محددتين تمثلان نقطة تغير حاسمة في هذا التحول الذي أدى في نهاية المطاف إلى زوال الخلافة:

أولًا: حللتُ كيف أدتِ النخبة البيروقراطية التي تقودها جمعية الاتحاد والترقي إلى إضعاف الخلافة من خلال سلسلة من التغييرات القانونية بين عامي ١٩٠٨م و١٩٠٩م، ومنها عدد من التعديلات الدستورية بالإضافة إلى تغييرات قانونية طفيفة أتبعتها ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨م، وانقلابان من قِبَلِ الاتحاديين في عامي ١٩٠٩م و١٩١٣م.

ثانيًا: حللتُ النقاشات حول وضع شيخ الإسلام، وهو من الشخصيات الدينية البارزة لدى الخليفة، بين عامي ١٩٠٩م و١٩١٦م. وكان شيخ الإسلام كذلك رئيس العلماء العثمانيين، بالإضافة إلى كونه عضوًا في مجلس الوزراء منذ أوائل القرن التاسع عشر. وقد أدى الجدال حول ضمه إلى الحكومة التي بدأت عام ١٩٠٩م إلى إزالة ثاني سلطة دينية من الحكومة، ثم قلصت جمعية الاتحاد والترقي بعد ذلك جميع سلطاته في عام ١٩١٦م. وكان هذا تطورًا مهمًا؛ لأن تراجع سلطة شيخ الإسلام (والعلماء عمومًا) كان مصحوبًا بانحدار سلطة الخليفة وشكّل بعدًا مهمًا للعلاقة المتغيرة بين الإسلام والدولة في أوائل القرن العشرين.

وفي نقاشي حول هاتين الحالتين، عرضت أولًا التطورات السياسية الرئيسة لأضع سياقًا تحليليًا لخطابات الجهات الفاعلة، التي تلي هذه المناقشة التاريخية. وأخيرًا، بالإضافة إلى هاتين الحالتين، حللتُ كذلك منهجًا مهمًا ينبثق من البيانات: وهو علمنة الخطاب الإسلامي. وعلى الرغم من أن جميع هؤلاء الجهات الفاعلة استخدموا الخطاب الإسلامي، فإن طبيعة التطورات السياسية في هذا العصر قد أدت إلى علمنة الخلافة ومكتب شيخ الإسلام، وأثرت كذلك في اتجاه هذا الخِطاب. ومن ثم، فإننا قادرون على تحديد منهج العلمنة الجزئية للخِطاب الإسلامي من قِبَلِ الجهات الإسلامية نفسها.

وفي هذا التحليل، حددتُ الاستراتيجيات والأساليب الخِطابية المختلفة التي نشرتها الجهات الفاعلة في هذه الفترة. في الحالة الأولى، استخدم الأصوليون الاستراتيجيات الآتية:

- تأسيس المكانة المزدوجة (الروحية والسياسية) للخلافة.
- تحديد الشرعية الدينية بوصفها الأساس الوحيد لسلطة الخليفة.
- تأكيد طاعة الخليفة بوصفها واجبًا دينيًا على المؤمن.

هذه الاستراتيجيات كانت مقترنةً بالأساليب الخطابية مثل:

- تحديد مكانة الخلافة في التسلسل الهرمي الوجودي الذي يشمل الله والرسول والخليفة.

- تأكيد ضرورة طاعة الإداريين الذين عينهم الخليفة.

- الالتزام بالطاعة للحاكم بوصفها جزءًا من إيمان المرء.

ومن ناحية أخرى، استخدم الحداثيون الاستراتيجيات الآتية:

- تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً دنيويةً.

- تحديد العقد الاجتماعي، والشرعية الشعبية بوصفها قواعد لسلطة الخليفة.

- تأكيد حدود سلطة الخليفة الدنيوية.

- تأميم الخلافة.

واستخدمت هذه المجموعة الأساليب الآتية:

- حرمان الخليفة من السلطة الروحية.

- تعريف الخلافة بأنها عقد قانوني بين الحاكم والمحكومين.

- دعم (المصلحة العامة)، و(الإرادة الوطنية) بوصفها حدودًا لسلطة الخليفة.

في الحالة الثانية، استخدم الأصوليون الأساليب الآتية على أساس استراتيجية (الوضع المزدوج للخلافة):

- تقديم شيخ الإسلام رئيسًا للمجتمع الإسلامي.

- وضع مكانة شيخ الإسلام فوق البرلمان.

- تأكيد الشروط المسبقة والواجبات الرئيسة للخلافة.

وشملت استراتيجيات الحداثيين:

- الاستشهاد بالنصوص المقدسة للإسلام (القرآن والحديث).

- تعيين الخلافة مؤسسةً دنيويةً.

وأخيرًا، فيما يتعلق بـ "العلمنة الداخلية" (للخطاب الإسلامي)، طَوَّعَ بعض الأصوليين التميز (العلماني) بين البعدين: (الروحي)، و(الدنيوي) لسلطة الخليفة، ومن ثم تَعلْمَنَ خِطابهم من الداخل. واستخدم الحداثيون هذا التميز، بالإضافة إلى استخدام استراتيجيتين خِطابيتَيْنِ

أسهمتا في علمنة خطابهم الإسلامي:

- الاعتماد على المؤسسات الغربية.

- إضفاء الطابع التاريخي على الدين بتأكيد أولوية الظروف الاجتماعية (الحديثة) و(مقتضيات الحضارة المعاصرة).

وتشكلت هذه العلمنة الخطابية، كما ذكرنا، من خلال العلمنة المؤسسية المستمرة للنظام السياسي العثماني نتيجةً للصراع على السلطة بين القوى الأصولية وتحالف البيروقراطيين (العلمانيين) والإسلاميين الحداثيين، الذين ازدادوا مع ثورة ١٩٠٨م.

التحول المبكر للخلافة (١٩٠٨ : ١٩١٣م):

السياق التاريخي:

كان الجدل الدائر حول الخلافة بين الأصوليين وائتلاف الحداثيين وجمعية الاتحاد والترقي يتشكل خلال السياق السياسي المحدد لثورة ١٩٠٨م وما بعدها، وقد تضمن عددًا من التغييرات الدستورية وعلمنة الإصلاحات القانونية. وأسهمتْ هذه التغييرات في تحويل الخلافة إلى مؤسسة (أكثر علمانيةً)، وهو ما يعني كذلك تراجع قوة الخليفة أمام النخب البيروقراطية التي تمثلها جمعية الاتحاد والترقي. وقد أصبح هذا التحول المؤسسيُ ممكنًا بفضل الهيمنة الخِطابية للحداثيينَ على الأصوليين من حيث استخلاص التسويغ من الإسلام. وقد صَوَّبَ المعركةُ الخِطابية - كما لوحظ بالفعل - التطوراتِ السياسيةَ الفعليةَ، وسهلتها ابتداءً من ثورة ١٩٠٨م.

ثورة تركيا الفتاة عام ١٩٠٨م:

كانت جمعية الاتحاد والترقي هي المجموعة الرئيسة التي تعارض نظام الحميدي الراحل، وقد خلفت الشباب العثماني في معارضتهم عبد الحميد الثاني. وتأسست جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٨٨٩م، وكان يرأسها اثنان من المنفيين المؤثرين، أحمد رضا وبهاء الدين شاكر، وتألفت في الغالب من البيروقراطيين المنفيين والمفكرين الذين يطلق عليهم (تركيا الفتاة)، وكانت تُدعَمُ كذلك من مجموعات غير مسلمة (مثل: الأرمن) الموجودة في أوروبا (وخاصةً فرنسا). كما كان لها قاعدة في إسطنبول، ولاسيما بين الضباط العسكريين وطلاب المدارس الطبية، مثل: أنور باشا، ونيازي بك، وعبد الله جودت، وإبراهيم تيمو، وضياء الدين كوك ألب. وانتقدتْ جمعية الاتحاد والترقي بشدة النظامَ الاستبدادي الحميدي، ودافعت عن

الدستورية والقومية العثمانية. وعززت ثورة ١٩٠٥م الروسية بعد أن هزمت اليابانُ روسيا في الحرب الروسية اليابانية (انظر: آشر ٢٠٠٤م) موقف المعارضة التركية الشابة؛ إذ أظهرتْ أن كل دولة شرقية ذات دستور يمكن أن تهزم قوةً غربيةً كبيرةً (غير دستورية)، وأنه يمكن إجبار الملِكِ على إعلان النظام الدستوري. وعلاوةً على ذلك، كان استعادة الإمبراطور ميجي عام ١٨٦٨م يعد مصدر إلهام للأتراك الشباب[١٤١]. وقد تبنت الثورة الدستورية في إيران ١٩٠٦م هذه المشاعر المعادية للمَلَكية، وغدَا الأتراك الشباب تطورًا تدريجيًا في بلد متخلف (سهرابي ٢٠٠٢م، ص٥٣ : ٦٢). وفي هذه الأثناء، داخل الإمبراطورية العثمانية، انضم ضباط الجيش الساخطونَ في مقدونيا، بقيادة الرائد أنور، ومحمد طلعت اللذيْنِ أسَّسَا جماعتهما الخاصة في عام ١٩٠٦م، وكانت تُسمَّى جمعية الحرية العثمانية، وانضمت إلى جمعية الاتحاد والترقي في عام ١٩٠٧م، وبعد ذلك سيطرت عليها.

وقد أدت الثورات والإضرابات المختلفة، فضلًا عن ارتفاع التضخم، الذي أثر سلبًا على رواتبهم؛ إلى زيادة استياء الضباط العسكريين العثمانيين من القصر في إسطنبول. ومع ذلك، كانت نقطة التحول هيَ الاتفاقَ الذي عُقِدَ عام ١٩٠٨م بين بريطانيا وروسيا لحل (المشكلة المقدونية) عن طريق إقامة سلطة رسمية للسلطان العثماني على المنطقة. وقد فُسِّرتْ جمعية الاتحاد والترقي هذا على أنه تقسيم للإمبراطورية، ولم يفعل السلطان شيئًا بشأن هذا الاتفاق. ولما كان "خاليًا إلى حد ما من المشاعر التبجيلية التي يحملها قاداتهم للخليفة، أو السلطان" (كاريات ٢٠٠٤م، ص٢٠٤)، فقد أخذ أنور بك الضباطَ الوحدويينَ في الجيش الثالث (المقدوني)، والثاني (التراقي)، إلى التلال مع قواتهم، ورد عليهم عبد الحميد الثاني بإرسال قوات من إسطنبول والأناضول. وعلى الرغم من تأثير الدعاية الوحدوية، فإن العديد من الجنود رفضوا القتال. ولذلك أجبر السلطان على إعلان استعادة الدستور في ٢٣ يوليو

---

١٤١ لقد كان انتصار اليابانيين في عام ١٩٠٥م أمرًا حاسمًا بالنسبة للثوار العثمانيين؛ إذ اقتنع الأتراك الشبان أن نظام الحكم الدستوري - وإن كان شرقيًا - يمكن أن يكون هو الغالب في دولة ملكية أوروبية (روسيا)؛ مما جعل فكرة (الحرية) والنظام البرلماني أمرًا مرغوبًا فيه أكثر بالنسبة لهم فأصبحوا يعدون اليابان نموذجًا رئيسًا يحتذى للإمبراطورية العثمانية في فترة ما بعد الثورة، "إذ اتخذ حزب الاتحاد والترقي - في حقيقة الأمر - من اليابان رمزًا لرؤية الدولة فيما بعد ١٩٠٩م" بشكل كامل، جعل نقاد حزب الاتحاد والترقي يستهدفون اليابان في نقدهم اللاذع لسياسات الاتحاديين (ورينجر ٢٠٠٤م، ص٢١٧)، وعلى مدى سنوات كثيرة من القرن العشرين كان التحديث الياباني كذلك مثالًا جديرًا بأن يُحاكَى في التصور الشعبي التركي ولاسيما ما يتعلق بالتطور الاقتصادي السريع و(التحديث الطبيعي) مِن قِبَلِ مجتمع غير غربي، وللمزيد عن مجموعة المقالات المقارنة بين الجوانب المتعددة في التحديثين الياباني والتركي (انظر: وارد ورستو ١٩٦٨م، وانظر كذلك: هياشي ١٩٨٣م).

١٩٠٨م، الذي يمثل بداية فترة المشروطية الثانية (١٩٠٨:١٩١٨م).

وترتكز جذور الأصول الاجتماعية للوحدويين في البلقان، ومعظمهم أو على الأقل آباؤهم كانوا إما من المهاجرين، أو من بين النخب الإقليمية العثمانية القديمة (كاربات ٢٠٠٤م، ص٢٠٨). وهكذا، استهلت الثورة كذلك تحولًا في تكوين النخبة، مع ضباط الجيش غير الأرستقراطيين وذوي الرتب المنخفضة والمثقفين البارزين، فضلًا عن العلماء رفيعي المستوى الذين حرمهم عبد الحميد الثاني حقوقهم، وأصبحوا يسيطرون الآن على النخبة بسبب تغيير النظام. وأما الأصداء الشعبية للحدث، فقد كان رد فعل الجمهور على الثورة بالاحتفال في المظاهرات التي نظمها قادة المجتمعات الدينية المختلفة، وكذلك رموز جمعية الاتحاد والترقي (خاصةً في البلقان) (أحمد ١٩٩٣م، ص٣١ - ٣٢).

مؤسسو جمعية الاتحاد والترقي: الصف الخلفي (الواقفون) من اليسار إلى اليمين: حافظ إبراهيم، وأنور بك، وحسين قدري، ومدحت شكر. أما الصف الأمامي (الجالسون)، من اليسار إلى اليمين: الرجل الذي يحمل السيف غير معروف، وطلعت بك، وأحمد رضا بك، وإسماعيل حقي، وحايري بك.

ومع ذلك، فإن الثورة نفسها لم تكن نتاجًا لحركة اجتماعية جماهيرية، وإنما كانت نتاجًا لجهود مجموعة صغيرة من النخب (العسكرية)، وهم الأتراك الشباب. وقد زعم بعض المؤرخين أنها كانت نتيجةً لانتفاضة شعبية، مثل الثورة البرجوازية التي نجمت عن (الثورات الضريبية) التي بدأت في أواخر تسعينيات القرن التاسع عشر. ومن يقل إنها كانت في الأساس نتاج

الحنين إلى الماركسية، فهذه وجهة نظر غير صحيحة لعدة أسباب:

أولًا: لم تكن البرجوازية هي القاعدة الاجتماعية للثوريين- ففي الواقع لم يكن هناك برجوازية في تركيا في ذلك الوقت (توبراك ١٩٩٥م). إنما كان الثوار ضباطًا عسكريين تدعمهم أقلية متعلمة مثل (الصحفيين، والبيروقراطيين، والمهنيين، والمثقفين) الذين تخرجوا في المدارس الطبية والإدارية ذات الطراز الغربي.

ثانيًا: لم تمتد المظاهرات الجماهيرية، التي نظمتها جمعية الاتحاد والترقي والتي مهدت الطريق للثورة، إلى ما وراء حدود مقدونيا معقل المعارضة، ولم تكن مرتبطةً مباشرةً بالضرائب. وحتى الثورات في شرق الأناضول لم تكن خاضعةً لسيطرة جمعية الاتحاد والترقي. وفي الواقع، كان على الأتراك الشباب أن يتعاونوا مع (الثوريين الاشتراكيين الأرمن) بسبب ضعفهم التنظيمي في المنطقة.

ثالثًا: لم يكن الأتراك الشباب يسعون إلى تغيير كامل للنظام، بل إلى تحول في موضع القوة السياسية داخل نظام الدولة القائم؛ أي تقليص السلطة المطلقة للملكية الحالية.

وبهذا المعنى، لم تكن الثورة مختلفةً عن الثورات الإنكشارية المختلفة قبل إلغائها في عام ١٨٢٦م، أو عن الجهود (الناجحة) التي بذلها البيروقراطيون المدنيون (الشباب العثمانيين) ليعلن عبد الحميد الثاني الدستور والبرلمان، وبهذا الإعلان بدأت فترة المشروطية الأولى في عام ١٨٧٦م. وذكر تقرير صاغته اللجنة الشبابية التركية، بتاريخ ٢٧ سبتمبر ١٩٠٧م، يبين بشكل صريح أن غرضهم كان "تنفيذَ دستور مدحت باشا المعلَن في ١٢٩٢م [١٨٧٦]، وإبقاءه ساري المفعول (مقتبس من هانيجولا ٢٠٠١م، ص٢١٦).

وأخيرًا، كان الهدف الرئيس للثورة بالنسبة لجمعية الاتحاد والترقي هو إنقاذ الدولة من الانهيار عن طريق منع التوترات العرقية والحركات الانفصالية، وبذلك يُستعَادُ النظام القديم للماضي المجيد، بدلًا من إقامة الديمقراطية والحرية والحقوق المدنية (سهرابي ٢٠٠٢م). ولذلك، على الرغم من أنها مستوحاة جزئيًا من فكر التنوير ، فإن ثورة تركيا الفتاة لم تكن ثورةً برجوازية، (ثورة التنوير)، بل كانت عملية إصلاح تماثل ما حدث لأوروبا في القرن السابع عشر. وعلاوةً على ذلك، فإنها لم تكن حركةً ليبراليةً تعيد الحريات والحقوق الفردية؛ ولكنها أكدت حقوق الأمة (العثمانية). ومن ثم فلم تكن ثورة ١٩٠٨م "ثورةً برجوازيةً متأخرةً بخلاف ما يزعمه بعض المؤرخين".

وعلى الرغم من أن جمعية الاتحاد والترقي قد أجبرتْ عبد الحميد الثاني على إعادة الدستور

والبرلمان المزدوج، فقد عرض السلطان هذه التغييرات للجمهور كما لوكانت إنجازه الخاص. ويرجع هذا إلى أن جمعية الاتحاد والترقي لم تسيطر على الحكومة سيطرةً مباشرةً، بل ظلت وراء الكواليس حتى عام ١٩١٣م. ومع ذلك، استمر الحزب في ممارسة نفوذه على الحكومة المركزية في معظم فترة المشروطية الثانية؛ حيث نشأت إشكالية تأثير الجيش على السياسة في تركيا، واستمرت حتى الوقت الحاضر[١٤٢]، وقد حدث أول نزاع بين السلطان وجمعية الاتحاد والترقي بعد الثورة مباشرةً، عندما أصر عبد الحميد الثاني على حقه في تعيين وزراء الحرب والبحرية، بدلاً من مجرد الموافقة على ترشيح رئيس الوزراء. وعندما أيد سعيد باشا، رئيس الوزراء السلطان، أجبرتْهُ جمعية الاتحاد والترقي على الاستقالة: ثم استبدل السلطانُ كاملَ باشا به، وهو رجل دولة ليبرالي مناهض لجمعية الاتحاد والترقي، وذلك في أغسطس ١٩٠٨م، وحل محله بعد ذلك النقابي حسين حلمي باشا. وكان الحدث المهم التالي الذي ساعد جمعية الاتحاد والترقي على ترسيخ سلطتها الانتخابات العامة التي أُجْرِيَتْ من خلال نظام ثنائي المستوى في نهاية العام.

وعلى الرغم من أن أعضاء النقابات كانوا ضعفاء من الناحية التنظيمية في الأناضول قبل عام ١٩٠٨م (بعد أن ظهروا في منطقة البلقان)، فإنهم سرعانَ ما نظموا الشخصيات البارزة المحلية بالإضافة إلى المهنيين (الأطباء والمحامين والمدرسين) والتجار تحت قيادة جمعية الاتحاد والترقي، وفازوا بسهولة في الانتخابات غير المتنافس فيها. وهكذا، قُيِدَتْ سلطة السلطان، ولكن لم يُقْضَ عليها قضاءً تامًا حتى منتصف العام التالي.

الثورة المضادة: حادثة ٣١ مارس:

في أعقاب الثورة، واجهت جمعية الاتحاد والترقي - على الرغم من أنها القوة الأبرز في الإمبراطورية - معارضة من كل من الليبراليين والمحافظين المؤيدين للملكية. وقد تجمعت

---

١٤٢ في أثناء سنوات تركيا المائة الأخيرة - ومنها عصر الاتحاديين والديموقراطيين (ما بعد ١٩٥٠م) - كانت طبقات النخبة البيروقراطية دائمًا أكثر نفوذًا من السياسيين أو المجتمع المدني، وبخاصة في اتباع عرف حزب الاتحاد والترقي كانت البيروقراطية العسكرية دائمًا الفاعل المهيمن في السياسة التركية؛ إذ كانت تعد نفسها (حامية الدولة) في مواجهة كل من الأعداء في الداخل والخارج فكانت تضع جدول الأعمال وحدود المجال السياسي الضيق إلى حد ما، وبينما كانت تعمل - في المقام الأول - بشكل غير رسمي فإنها كانت تتدخل أحيانًا تدخلًا مباشرًا في السياسة؛ مثلما حدث في سلسلة الانقلابات العسكرية التي وقعت في سنوات: ١٩٦٠م، ١٩٧١م و١٩٨٠م، و١٩٩٧م؛ مما ألمح إلى فقد الثقة في المجتمع المدني. لقد استمتع الجيش كثيرًا بالدعم القضائي ليسوغ وضعه المتميز وكذلك تدخلاته طوال العصر الجمهوري، إذ كانت تدخلات ١٩٠٨-١٩٠٩م نقاط تحول حاسمةً فيما يتعلق بالعلاقة بين السياسة المدنية والبيروقراطية العسكرية التي بدأت (عُرِفَت) التدخل الحديث، ولقد عزز ذلك أيضًا حقيقة أن كثيرًا من ضباط الجيش الذين كانوا أعضاءً في حزب الاتحاد والترقي - الذي ما يزال سريًا - لم يسمح لهم بشغل مناصب مهمة في الحكومة فحسب، بل كانوا كذلك يعملون نوابًا في البرلمان أثناء عصر المشروطية الثاني.

جمعية الاتحاد والترقي حول الحزب الليبرالي العثماني (حزب الأحرار العثماني)، الذي أسسه أتباع الأمير صباح الدين في سبتمبر عام ١٩٠٨م، الذين شكلوا الفصيل الليبرالي (بخلاف الاتحاد النقابي) للشبان الأتراك (تونيا ١٩٥٢م: ١٨٩، وأيدين ٢٠٠١م). وقد عارض جميع الشباب الأتراك الحكم المطلق لخلفاء العصر الحميدي، ولكن النقابيين الذين يتألف معظمهم من البيروقراطيين ذوي الرتب الدنيا من الطبقة المتوسطة الدنيا الذين عانوا معاناةً كبيرةً من تطور الرأسمالية في الإمبراطورية، حيث استلكهم الحكم القوي وسياسات المركزية في ألمانيا واليابان، في حين أن الليبراليين، الذين يمتلكون بشكل عام خلفيات من الطبقة العليا (الأرستقراطية)، كانوا موالين لبريطانيا ولامركزية الحكم (هانيجولا ١٩٩٥م).

وبعد الانتخابات، تحالف الليبراليون مع رئيس الوزراء كامل باشا الذي استبدلت به جمعية الاتحاد والترقي حسين حلمي باشا النقابي الذي أثار حملةً مريرةً من قبل الصحافة الليبرالية ضد النقابيين. وكانت مجموعة المعارضة الثانية تتألف من العلماء المحافظين ذوي الرتب الدنيا وبعض الزعماء الصوفيين الذين نظموا حول صحيفة (فولكان) وجمعية (الاتحاد المحمدية). ونظموا بقيادة شيخ الطريقة النقشبندية درويش فاهديتي تمردًا مسلحًا في إسطنبول في ١٣ أبريل ١٩٠٩م (٣١ مارس في التقويم العثماني) بمساعدة طلاب المدارس والقوات المقدونية التي أحضرتها جمعية الاتحاد والترقي في الأصل إلى العاصمة، وطالبوا بـ (استعادة الشريعة)، وإقالة الضباط والوزراء النقابين، ومنهم رئيس الوزراء ووزراء الحرب والبحرية. وقُبِلَتْ مطالبهم وفرَّ النقابيون من العاصمة. لكن المجموعات الأخرى، وهي الليبراليون والعلماء رفيعو المستوى، لم يدعمهم تنظيم جمعية العلماء المسلمين.

وفي الوقت نفسه، نظمت جمعية الاتحاد والترقي مظاهرات كبيرةً في المحافظات من خلال المنظمات المختلفة، ثم شنت حملةً عسكريةً ضد المتمردين. وعندما أرسل (جيش العمل) من مقدونيا إلى إسطنبول، أيده البرلمان الذي تهيمن عليه جمعية الاتحاد والترقي، واحتل الجيش المدينة دون مقاومة كبيرة، وذلك في ٢٤ أبريل. وبعد ثلاثة أيام، أدانت جمعية الاتحاد والترقي السلطان عبد الحميد الثاني ولامته بسبب التحريض سرًا على الثورة المضادة، وعزله البرلمان بغرفتيه، وحل محله شقيقه الأصغر محمد رشاد الخامس. كما أعدم عدد كبير من المتمردين، ومنهم فاهديتي. وقدمت الثورة المضادة الفاشلة على أنها انتفاضة (رجعية)، مدعومة بملكية (استبدادية)، و(رجعية) على سواء، ضد السلطة المركزية (الشرعية). وهكذا، استخدم النقابيون

هذا الحادث مسوغًا لإصلاحات علمانية مختلفة قلصت بدورها قوة الخليفة[١٤٣].

التعديلات الدستورية وتراجع سلطة الخليفة:

لم يكن قمع الثورة المضادة سحقًا للمعارضة فحسب، ولكن بدأت كذلك فترة (النقابية)، أو (الاتحادية)، التي تميزت بحكم الأقلية من الجيش وحلفائه في البيروقراطية المدنية. وكان الهدف الرئيس للاتحادات هو تحديث الدولة باستبدال نظام دستوري بالنظام القديم للملكية الاستبدادية، وإن كان يستند إلى حكم يميل إلى الاستبدادية والبيروقراطية لا الديمقراطية. ومع وجود سلطان ضعيف على العرش، أطلقت جمعية الاتحاد والترقي على الفور سلسلةً من الإصلاحات التشريعية لكبح سلطة الملكية وتوطيد النظام الدستوري. وظل الدستور المغاذ ساريَ المفعول طَوالَ فترة حكم الشباب الأتراك، ولكن عُدِّلَتْ ١١٩ مادةً عدة مرات. وسيطر البرلمان سيطرةً شاملةً على كل من القصر (السلطان) والباب العالي (الحكومة) بوصفهما مصدرًا رئيسًا للسلطة (أحمد ١٩٦٩م، ص٥٧ – ٦٤، انظر كذلك: رامسور ١٩٥٧م). ومع التعديلات الدستورية التي صدرت في أغسطس ١٩٠٩م، أصبح التشريع والموافقة على المعاهدات من صلاحيات البرلمان، لا الخليفة. ولكن يمكن للخليفة أن يعين رئيس الوزراء وشيخ الإسلام فقط (مما يعني أنه وافق فقط على وزراء حكومة جمعية الاتحاد والترقي والبيروقراطيين)؛ ومن المهم للغاية كذلك أن نقول إنه لا يملك الحق في حل البرلمان، وذلك ما لا يمكن القيام به إلا عند فقدان الثقة، وفي هذه الحالة يجب إجراء الانتخابات في غضون ثلاثة أشهر.

وأخيرًا، يتعين على السلطان أن يؤدي اليمين لطاعة كل من الشريعة والدستور، مما أضفى طابعًا رسميًا على حدود سلطته. وكانت هذه التعديلات تقليصًا لموقف الخليفة إلى منصب رئيس السلطة التنفيذية وتعزيزًا للسلطة التشريعية تجاه السلطة التنفيذية. (وقد ندم الاتحاديون بعد ذلك على هذا التغيير، وحاولوا إضعاف التشريع مرةً أخرى عندما خسروا انتخابات الفرعية لصالح المعارضة عام ١٩١١م، التي تجمعت في ظل حزب الحرية والتحالف الليبرالي؛ انظر أدناه).

١٤٣ لقد استخدمت طبقات النخبة البيروقراطية كذلك – على مدى الفترة الجمهورية – (انقلاب) الحادي والثلاثين من مارس لقمع الحريات المدنية لكثير من الجماعات الدينية في تركيا، وبالمثل فقد قدمت الثقافة التعليمية – التي تأثرت بالأيديولوجية الكمالية بشدة – هذا الحدث على أنه (انتفاضة رجعية) في مواجهة الحكومة المستنيرة لاستعادة الشريعة (انظر على سبيل المثال: آكشن ١٩٩٤م).

وأعقب تلك التغييرات الدستورية عدد من القوانين الجديدة التي صدرت لتعزيز الحكومة (المركزية). وقيدت هذه القوانين حرية الصحافة والمؤسسات، كما قللت الاجتماعات العامة والإضرابات والمظاهرات. كما أصبحت الخدمة العسكرية إلزاميةً لجميع المواطنين الذكور، المسلمين وغير المسلمين على حد سواء. وعلاوةً على ذلك، قُلِّصَتِ المكاتب البيروقراطية العسكرية والمدنية على السواء، وأُعِيدَ تنظيمُها، مما أدى في النهاية إلى تطهير ثلث ضباط الجيش (أكثر من ١٠ آلاف)، معظمهم من ضباط العهد الحميدي. وأخيرًا، خُفِّض الإنفاق الحكومي على العائلة المالكة بمقدار الثلثين في الميزانية الجديدة، مما يدل على الانخفاض الواضح في سلطة الخليفة (زورشر ١٩٩٣م، ص١٠٤ - ١٠٥). وكان للتغييرات التي أعقبت الثورة ثلاث عواقب رئيسة:

أولًا: أسهمت في تقوية الحكومة والبرلمان اللذيْنِ تسيطر عليهما جمعية الاتحاد والترقي مقابل الخلافة والعلماء.

ثانيًا: كان لهم كذلك تأثير علماني على الهيكل السياسي بشكل عام، حيث أعادوا في الأساس تشكيل مسارات النخبة في الإمبراطورية، أما الفترات السابقة - ومنها العصور الكلاسيكية والحميدية - فكان المسارانِ الرئيسانِ للحراك الاجتماعي هما التميز في التعليم الديني والإنجازات الفنية، بالإضافة إلى التمييز الشخصي في الخدمة العامة، تحت حكم الشباب التركي "لا يمكن للمرء صعود السلم الاجتماعي إلا من خلال الارتباط بالحزب والحكومة". (كاريات ٢٠٠٤م، ص٢٠٩).

ثالثًا: أسهمت التغييرات القانونية التي أُقِرَّتْ عام ١٩٠٩م، في إضعاف سلطة القصر إلى حد كبير ونشب الصراع على السلطة في السياسة الداخلية بين جمعية الاتحاد والترقي والأحزاب الأخرى، مثل: الليبراليين الذين نظموا حزب الحرية والائتلاف، وقد تضمن كذلك عددًا من المحافظين وضباط الجيش (انظر: بيرنشي ١٩٩٠م)، والحزب الاشتراكي العثماني الضعيف.

وعلى الرغم من أن المعارضة قد سُحِقَتْ في عام ١٩٠٩م، فإنها عاودت الظهور ببطء، وفازت في الانتخابات الفرعية في إسطنبول أواخر عام ١٩١١م. وبعد الانتخابات في عام ١٩١٢م، التي فازت بها جمعية الاتحاد والترقي بالعنف والتخويف، قامت مجموعة من الجنود المنشقين الذين أطلقوا على أنفسهم (الضباط المنقذين) بانقلاب عسكري، مما أجبر الحكومة على الاستقالة. وحَلَّتِ (الحكومة الكبرى)، التي مثلت جميع جماعات المعارضة، محلَّ حكومة

جمعية الاتحاد والترقي واضطهدت كبار النقابيين، فأرسلت العديد منهم إلى المنفى.

وبعد ذلك قررت جمعية الاتحاد والترقي أن تبدأ انقلابها الخاص واغتنمت الفرصة التي أتاحتها حرب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣م)، وأسفرت عن فقدان معظم أراضي الإمبراطورية في أوروبا. وفي ٢٣ يناير ١٩١٣م، عندما سقطت (أدرنة) العاصمة العثمانية السابقة، ذهبت مجموعة من الضباط النقابيين إلى الباب العالي (مكتب رئيس الوزراء)، واقتحموا اجتماع مجلس الوزراء، وأطلقوا النار على وزير الحرب، وسجنوا بقية مجلس الوزراء، وأجبروا الحكومة على الاستقالة. ويعرف هذا الحادث باسم (انقلاب الباب العالي)، ويمثل توطيدًا لحكم جمعية الاتحاد والترقي الذي استمر حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. وبعد الانقلاب، دخل مجلس الوزراء الثلاثي: أنور باشا، وطلعت باشا، وكامل باشا، الذين حكموا البلاد من وراء الكواليس. وبعد اغتيال رئيس الوزراء محمود شوكت باشا على يد أحد مؤيدي حزب الحرية والائتلاف في ١٥ يونيو عام ١٩١٣م، بدأت جمعية الاتحاد والترقي في اضطهاد المعارضة الليبرالية والمحافظين كذلك (زورشر ١٩٩٣م، ص١٠٦: ١٠٨).

وقد سارت هذه العملية العنيفة للسيطرة على السياسة الداخلية مِنْ قِبَلِ الوحدويين جنبًا إلى جنب مع تراجع قوة الخليفة وشخصيته الدينية المرموقة في الحكومة الممثلة في شيخ الإسلام الذي يمثل إلى جانب العلماء الأصوليين المؤسسة الدينية. وقد فاز الحداثيون بصراع السلطة الذي دار بين القوى الأصولية والمفكرين الحداثيين والبيروقراطيين (ممثلين في جمعية الاتحاد والترقي) حول وضع الخلافة وقوتها خلال فترة المشروطية الثانية ١٩٠٨: ١٩١٨م. وقد أصبح ذلك ممكنًا بفضل تشكيل تحالف بين البيروقراطيين العلمانيين، والجزء الحداثي من العلماء (وعدد قليل من الأصوليين، مثل عمر لطفي). وبدأ الحداثيون يضفون الطابع المؤسسي على المفاهيم والممارسات العلمانية من أجل تحديث الدولة؛ وتحقيقًا لهذه الغاية، استندوا إلى النصوص والتاريخ الكلاسيكي للتقاليد الإسلامية. وكان تحويل الخلافة إلى مؤسسة علمانية عن طريق تقليص سلطتها الدينية/ الروحية هدفًا رئيسًا كذلك لدى جمعية الاتحاد والترقي التي لم ترغب في مشاركة السلطة المكتسبة حديثًا مع القصر بعد ثورة ١٩٠٨م. ولهذا السبب، عقد الثوار صفقةً مع محمد الخامس الذي وافق على تقليص صلاحياته السياسية.

المعركة الخطابية: الأصوليون ضد الحداثيين:

لقد فقد العلماء والمثقفون الأصوليون الذين دافعوا عن النظام الحميدي كثيرًا من نفوذهم بسبب انقلاب عام ١٩٠٩م الذي شهد عزل جمعية الاتحاد والترقي للسلطان القوي السابق.

وأما العلماء الحداثيون الذين عَدُّوا نظام عبد الحميد القديم نظامًا دكتاتوريًا (استبداديًا)، فإن فكرة تحويل الخلافة كانت مرتبطةً ارتباطًا مباشرًا بالشعور الواسع الانتشار بأن إخفاقات الإمبراطورية في الساحات السياسية والعسكرية والاقتصادية لم يسببها النظام الحميدي فقط، ولكن كذلك من خلال التأثير السلبي للتعاليم الصوفية المتعلقة بالمجتمعات الصوفية التي كانت منظمةً جيدًا في العالم الإسلامي (انظر: كارا ١٩٩٨م). وأكد الحداثيون باستمرار أهمية مفاهيم العمل الجاد والحركة (بخلاف الموضوعات ذات التوجه الصوفي، مثل الصبر والتوكل [استسلام النفس لأمر الله]) وجادلوا قائلين: إن عقائد الصوفية قد حَوَّلتِ المسلمين بعيدًا عن السعي وراء النجاح والعمل الجاد من خلال تأكيد أهمية الحياة الآخرة مقابل العالم الدنيوي.

واعتقد الحداثيون أن هذه العقلية قد توغلت في جميع المؤسسات السياسية والاقتصادية الرئيسة، مما أدى في النهاية إلى (التخلف) النسبي للمسلمين مقارنةً بالأوروبيين (مثل: حمدي بازر ١٩٠٩م، ص١٣٥، ورشيد رضا ١٩٢٣م، ص٩). إن حل مشكلة الأمة هذه - وَفْقًا للإسلاميين الحداثيين - يكمن في إعادة إيقاظ المسلمين الذي سيبدأ بإعادة تشكيل الخلافة إلى سلطة دنيوية. واقترح الحداثيون كذلك، أن التغيير الاجتماعي يجب أن يبدأ وتنفذه الدولة، مما يعكس ميلًا عامًا نحو نماذج التغيير من أعلى إلى أسفل، ولم يكن ذلك الميل بين الحداثيين فقط ولكنه كان بين المثقفين والسياسيين الآخرين كذلك في ذلك الوقت.

وكانت هذه الرؤية السياسية للعلماء والمفكرين الحداثيين، وكذلك نظرتهم إلى الخلافة - على وجه الخصوص - مؤثرةً خلال فترة المشروطية الثانية، حيث كانت الحكومات التي تهيمن عليها جمعية الاتحاد والترقي متعاطفةً مع الحداثيين. ووجد قادة جمعية الاتحاد والترقي أنه من المفيد لاستمرار حكمهم (المحلي) أن يكون لديهم خليفة بسلطة زمنية محدودة ودون سلطة دينية[144]. ولتقليص سلطة الخليفة الروحية التي استندت إليها سلطته السياسية، كان على الجمعية أن تلجأ إلى التسويغ الديني الذي لا يمكن أن يكتمل إلا بالعلماء والمثقفين الإسلاميين. وكان العلماء والمفكرون الحداثيون، مثل سيد بك، الذي كان أهم الإسلاميين الحداثيين، على استعداد لمساعدة جمعية الاتحاد والترقي لسببين أساسيين:

---

[144] على الرغم من ذلك كان حزب الاتحاد والترقي يحتاج إلى تلك السلطة الدينية أثناء الحرب العالمية الأولى لتعبئة الدول الإسلامية؛ ومما يؤكد ذلك دعوة الخليفة محمد رشاد المشهورة للجهاد ضد الحلفاء، ولكن أخفقت الدعوة نسبيًا في حشد العالم الإسلامي؛ لأن سياسات حزب الاتحاد والترقي كانت قد أضعفت الخلافة بصورة هائلة؛ إذ سلبتها كثيرًا من سلطتها السياسية، وتلك عملية بدأت بتعديلات الدستور سنة ١٩٠٩م (انظر كذلك: الفصل الثاني).

أولهما: أنهم زعموا - كما ذكر من قبل - أن الإفراط في تركيز الجماعات الصوفية على الجوانب الروحية للإسلام على حساب الأحكام المادية الدنيوية للدين أدى إلى الركود، وفي نهاية المطاف، أدى إلى تراجع الإمبراطورية العثمانية إزاء الغرب. وهكذا لاموا الإسلام الصوفي في (لحظة القصور الذاتي) التي كانت تعانيها الأمة المسلمة.

ثانيهما: أنهم انتقدوا كذلك عبد الحميد الثاني بسبب عدم وجود الحرية السياسية؛ إن الانطباع السائد بأن عصر السلاطين ذوي النفوذ الكبير كان يعتمد على الديكتاتورية، هي إحدى الأفكار التي شارك فيها الكثير من العلماء والإسلاميين الذين كانوا متأثرين - كما سنرى أدناه - بالفكرة الغربية الحديثة، خاصة تلك المتعلقة بالحرية والمساواة والإخاء التي ولدتها الثورة الفرنسية.

وقد أكد عبد الحميد الثاني بنجاح دور الخلافة ليعزز سلطته الأيديولوجية السياسية على الصعيدين المحلي والدولي، وسعى إلى تحديث الدولة العثمانية وبنيتها التحتية بشكل كبير في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ومع ذلك، فقد حقق ذلك من خلال الحكم الاستبدادي؛ فعلّق العمل بالدستور وأغلق البرلمان في بداية حكمه الطويل عام ١٨٧٨م. ولكن ثورة ١٩٠٨م أطاحت بالسلطان عبد الحميد، وبدأ "عصر الحرية" التي شهدها العديد من العلماء، ومعظم المثقفين والسياسيين المنتمين إلى الشباب الأتراك كذلك. ومن ثم فإن العديد من العلماء دعموا جهود جمعية الاتحاد والترقي في محاولة تحديث الدولة. وأما جمعية الاتحاد والترقي، فقد رأت أن السلطة الروحية للخليفة تُعدّ عقبة كبيرة أمام تحديث النظام السياسي، حيث كانت بحاجة ماسة إلى مساعدة ناقلي المعرفة الإسلامية: الإسلاميون الحداثيون. ولم يتردد هؤلاء العلماء في تقديم الدعم الذي يعيد الحياة إلى جمعية الاتحاد والترقي بتسويغ علمنة الخلافة من الناحية الإسلامية.

لقد اعتقدوا أنه يجب إعادة تعريف الخلافة بوصفها مؤسسة سياسية حديثة؛ لأن النظام السياسي الحديث فقط هو الذي (يمكن أن ينقذ الدولة)[١٤٥] التي أوشكت على الانهيار. وهكذا فإن العلماء الحداثيين قد مهدوا الطريق - من خلال الاستشهاد بالنصوص الإسلامية -

١٤٥ وفقًا لكثير من العلماء (مثل: كاربات ٢٠٠١م، وكارا ٢٠٠٣ أ) كان "إنقاذ الدولة" الباعث الرئيس وراء كل إصلاح قامت به طبقات النخبة العثمانية منذ أواخر القرن الثامن عشر؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الدولة يمكن إنقاذها عن طريق تحديثها من خلال سلسلة من التحسينات التقنية، وبخاصة في التكنولوجيا العسكرية والمؤسسات السياسية، وكانت ثقافة الأتراك الشبان كذلك تستلزم موقفًا شاملاً تنمويًا، وضعيًا، علميًا تجاه السياسة والدين (انظر: زورتشر ٢٠٠٥م، قرالجي ٢٠٠٦م).

للمعركة الخطابية حول الخلافة التي ركزت أساسًا على تعريف المؤسسة.

تعريف الخلافة:

تدل الطريقة التي عَرَّفَ بها الأصوليون والحداثيون الخلافة على الاختلافات الرئيسة بين المجموعتين كلتيهما. فبينما طبق الأصوليون الاستراتيجية الخطابية المتمثلة في إنشاء سلطة الخليفة المزدوجة (الروحية والدنيوية) على تعريفهم للخلافة؛ استخدم الحداثيون استراتيجية تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً دنيويةً. ومع ذلك، فإن معظم الحداثيين (مثل: سيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٦، ورشيد رضا ١٩٢٣م أ، ص١٧)، وكذلك الأصوليين (مثل: عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٣٣، ومصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١١، والتونسي ١٩١٣م، ص٤١٦، وبافي ١٩١٦م، ص١٦٤)، قد تَبَنَّوْا التعريفاتِ الموجودة في العقيدة السنية الأصولية، ولاسيما التعريفات التي طرحها التفتازاني ١٣٨٩م، وغالبًا ما تقتبس منه مباشرةً: "الخلافة هي خلافة للنبي، ومن ثم، فهي سلطة عامة في أمور الدين والدنيا" (التفتازني ١٩٨٩م، الخامس: ٢٣٢).

وعلى الرغم من تقاربهم المبدئي مع الأصوليين فيما يتعلق بتعريف الخلافة، فقد أكد الإسلاميون الحداثيون كثيرًا بعدها الدنيوي. وكان هدفهم الرئيس هو تحويل الإمبراطورية العثمانية إلى دولة حديثة عن طريق تفريغ الخلافة من جوانبها الروحية وتحويل الخليفة إلى حاكم علماني حديث. وعابوا - مثلما ذكرنا من قبل - حكم عبد الحميد الثاني والإسلام الصوفي؛ لأنهم كانوا يرون أنه السبب في تخلف العالم الإسلامي، مؤكدين هذا الجانب الدنيوي من الإسلام والسلطة الدنيوية للخليفة (وليس الروحية) وكانت بالنسبة لهم هي الحل المناسب للتحدي الذي يطرحه الغرب الحديث. ولقد احتفظوا في الأساس بنموذج: من القمة للقاعدة للتغيير الاجتماعي- السياسي، وإيمان راسخ بالقوة التحويلية (المحتملة) للخلافة من خلال بدء التحول الاجتماعي الأوسع الذي يرغبون فيه، وتنفيذه. وعلاوةً على ذلك، فقد اعتقدوا أن تأكيد الجانب الدنيوي للخلافة، وليس الروحي، من شأنه أن يجعلها خلافةً إسلاميةً حقًا (لأن الإسلام يرفض السلطة الروحية)، بخلاف الأصوليينَ الذين افترضوا أنه ينبغي تأكيد بُعْدَي الخلافة كليهما لإحياء الخلافة العثمانية التي كانت ذات يوم قويةً، وتمثل زعامةً سياسيةً دينيةً للعالم الإسلامي.

وقد أكد الإسلاميون الأصوليون دائمًا - بخلاف الحداثيين - الجانبَ المزدوج لحكم الخليفة، واعتمدوا على التعريف الكلاسيكي الموجود في الأدبيات، واستشهد عمر لطفي من تلك التعريفات - على سبيل المثال - بالتعريفات التي قدمها العديد من علماء السنة الأصوليين، فيما يتعلق بأفضل وصف شامل مقدم من القاضي عضد الدين الإيجي، مما

يضيف إلى تعريف التفتازاني (المقتبس آنفًا) فكرة طاعة المسلمين للخليفة بوصفها واجبًا دينيًا: "الخلافة العظمى تعد خلافةً للنبي العظيم في إدارة شئون الدين وتحسين الأراضي الإسلامية وحمايتها؛ وطاعة الإمام أمر ملزم للأمة بأكملها" (عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٣٣ - ٢٣٤).

وتمثَّل السياق الذي ذُكِرَ فيه هذا النص في أحد النقاشات المهمة (المذكور آنفًا) داخل البرلمان العثماني في ديسمبر عام ١٩١١م حول سلطة الخليفة (التي تنظمها المادة ٣٥ من الدستور) لحل البرلمان عند الضرورة. وخلال النقاش حول هذه المسألة، عارض مصطفى صبري أفندي، عضو حزب الحرية والائتلاف، وهو كذلك أحد العلماء ونائب (سيتولى فيما بعد منصب شيخ الإسلام في ١٩١٩ - ١٩٢٠م، وسيتخلى عن رأيه السابق تمامًا)؛ اقتراح جمعية الاتحاد والترقي لتعديل الدستور عن طريق تغيير المادة ٣٥ لمنح السلطان الحق في حل البرلمان. وأشار في خطابه إلى المصادر الإسلامية الرئيسة، ومنها القرآن والتاريخ الأول للخلافة، وعارض جمعية الاتحاد والترقي، وقال: إنها حركة غير إسلامية؛ لأنها أعطت الخليفة سلطةً غير محدودة: إن جوهر الخلافة الإسلامية لا ينطبق على الخليفة الذي يمكنه أن يفعل ما يشاء، ولا يعترف فيه بأنه معصوم. وبدلًا من ذلك... يضعه في مكانة عالية تحددها الشريعة والقانون. وأن المسلمين هم أتباع النبي الذي علمهم أن يذكروا في صلاتهم كل ليلة هذا الدعاء، ولا شك أن سلطاننا لديه شخصية ملائكية؛ ومع ذلك، لا أعتقد أنك تريد منحه مزيدًا من الحقوق أكثر من الخليفة الثاني عمر - رضي الله عنه - أليس كذلك؟ هل تعرف عدد الأصوات التي سيدلي بها عمر [إذا كان] هنا؟ صوت واحد فقط! حتى إنه قال: "أنا كَأَحَدِكُم"؛ وهذا معناه: "أنا لا أختلف عن أي واحد منكم عندما يتعلق الأمرُ بالتصويتِ". أما الآن فلقدْ منحنا السلطان سلطةً مساويةً لمجموع أعضاء مجلسي النواب والشخصيات المرموقة؛ وأعتقد أن هذا يكفي (مقتبس من عمر لطفي ١٩١٢م، ص ٢١٠).

وقد ناقش مصطفى صبري كذلك آية (أولي الأمر) المشهورة في القرآن في الآية (٥٩) من سورة النساء، وتنص على طاعة الحاكم، وتفسير كلمة (الحاكم) في الآية يعني أنها مجموع العلماء، وليس الخليفة فقط (انظر: الفصل الثالث). وفي مقابل هذا الرأي، استشهد عمر لطفي بالتقاليد الشرعية الإسلامية، ولاسيما مذهب الحنفية (الذي استمد منه التعريف السالف)، وكتب التفسير (تفسير القرآن) لدحض تفسير خصمه للآية. وعلاوةً على ذلك، قدم وصفًا مفصلًا للتاريخ الأول للخلافة والتحليل النحوي لمقولة "أنا كَأَحَدِكُم"، وجادل قائلًا: إنها نشأت بالفعل مع عليٍّ الخليفة الرابع الذي يعني في الواقع خلاف ما ادعى مصطفى صبري -

أي أنه لم يكن مختلفًا عن غيره في الأمور التي لا تتعلق بسلطة الخلافة (ص٢١١ - ٢١٣).

وفي نقاش مهم آخر بين الأصوليين والحداثيين، هذه المرة حول وضع شيخ الإسلام، رأى حمدي يازر، من العلماء الحداثيين البارزين، أن الخليفة كانت له سلطة دنيوية فقط، وليست دينية، ومن ثم لم يكن مختلفًا عن أي ملك معاصر (١٩٠٩م، ص٤٣٥، انظر أدناه للاطلاع على مناقشة مفصلة). وانتقد إسماعيل حقي في مقال له ما قاله يازر (نشر في مجلة الصراط المستقيم، وهي مجلة إسلامية رائدة) من خلال تأكيد وجهة النظر الأصولية. ولا يختلف تعريف إسماعيل حقي بشكل خاص عن تعريف عمر لطفي: إن الخلافة الإسلامية هي سلطة دينية وحكم دنيوي. إنها أفضل الحكومات في الحضارة المعاصرة وأعلى المناصب الدينية. وهي مبنية على العدل والتقوى (الحكمة الدينية)، وتحددها قوانين الدين ومبادئ الشريعة. ويُعَدّ الخليفة هو المتحكم في الشئون الدينية والحاكم في المسائل الدنيوية (١٩١٠م، ص٤٣٨).

وقد عَرَّفَ آخرونَ (مثل: عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ص٥١، والتونسي ١٩١٣م، ص٤١٦) الخلافة بتحديد موقعها في التسلسل الهرمي الوجودي الذي يشمل الله، والنبي، والخليفة، على التوالي، وهو ما تعنيه ضمنًا آية (أولي الأمر)، كما نوقش في الفصل السابق. وقد جادلوا قائلين: ما دام الخليفة يمثل النبي، الذي كان بدوره خليفة الله في هذا العالم، فلا بد أن يكون للخليفة سلطة دينية أيضًا. ويوضح هذا المقال أسلوبًا خِطابيًا نشره جامعو الحديث بين الأصوليين، مثل عمر ضياء الدين ومحمد طاهر. وتتعلق هذه التقنية على وجه التحديد بتفسير المفهوم الرئيس (للخليفة) في الأحاديث النبوية. ففي مجموعات الحديث، طالما ترجمَ ضياء الدين، وطاهر كلمة (الخليفة)، أو (الإمام) في الأحاديث النبوية بكلمة (السلطان) ليربط الإمبراطورية العثمانية بسهولة بالنصوص المقدسة وضمان الولاء لها بالإشارة إلى أن السلالة العثمانية، بوصفها تجسيدًا حقيقيًا للخلافة الإسلامية، لها أهمية دينية لجميع المسلمين المتجذرين بعمق في أقوال النبي (عمر ضياء الدين ١٩٠٨م: الحديث رقم ٢ و ٣ و ٥ و ٧ و ٨ و ٩ و ١٠ و ١٤ و ١٥، ومحمد طاهر ١٩٠٩م: الحديث رقم ٥ و ٩ و ١٠ و ١١ و ١٦ و ١٧).

بالغ ضياء الدين، وطاهر وهما يبحثان عن المسوغ الديني؛ في تصورهما للأساس (الإلهي) للخلافة. ونقلوا العديد من الأحاديث (الضعيفة) التي تصور الخلفاء "ظِلّ الله على الأرض" - وهي الفكرة التي يرفضها غالبية علماء السنة (انظر: الفصل الثالث). وتصبح هذه المبالغة ذات مغزى، بمجرد وضعها في سياقها التاريخي. فإن الإمبراطورية العثمانية - كما ذكرنا سابقًا - بدأت تضعف وتخسر الحروب منذ أواخر القرن التاسع عشر، وحينها بدأ

المثقفون الحداثيون يشككون في مدى توافق الحكومة الحالية مع العالم الحديث. ولهذا السبب، غالبًا ما كانوا يقارنون الخلافة مع أنظمة الحكم الغربية خلال فترة المشروطية الثانية. وكان الأصوليون، على أية حال، واثقين جدًا من أنفسهم، كما يتضح من موقف إسماعيل حقي وآخرين. وعندما قارنوا الحكومة الإسلامية بالحكومات الغربية والأنظمة الدستورية، خلصوا إلى أن الحكومات الإسلامية كانت أفضل بسبب طبيعتها المزدوجة (مثل: مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٤ – ١١٧، والصفائحي ١٩١٥م، ص٤٩ : ٥٢).

ومع ذلك، جادل الحداثيون (مثل: يازر) غير المقتنعين كذلك بأن الخليفة الحديث يجب ألا يكون له أي مكان مقدس، مخافة أن تعني إخفاقات رئيس الحكومة الحالية السياسية والاقتصادية والعسكرية فشلًا ضمنيًا للإسلام إذا افترضنا أن للخليفة وضعًا مقدسًا، وهكذا، يمكن القول إن دوافعهم كانت دينيةً، ولو بشكل جزئي على الأقل، وتنبع من فكرة حماية الإسلام من خلال الحفاظ على (كماله) بوصفه دينًا، وتقليل مكانة زعيمه (الإنساني). ومع ذلك، فقد شعر بعض الأصوليين أن هذا سيكون خطرًا كبيرًا على الدين نفسه؛ ومن ثم فإن الحد من سلطة الخليفة الدينية سيكون – عندهم – بمكانة الحد من تأثير الإسلام على السياسة. لذا بدا أن المجموعتين كلتيهما كانتا تتفاعلان – وإن كان لأسباب مختلفة – لتغيير الظروف السياسية والأيديولوجية المتغيرة التي كانت تحديًا أساسيًا للخلافة الإسلامية.

ومن ثم تَبنَّى الأصوليون التعريف الأوسع للخلافة، في حين ركز الحداثيون على جانبها السياسي – الدنيوي. وقد أكد الحداثيون هذا البعد السياسي لأن سلطة الخلافة قد بدأت تظهر بصورة روحانية بحتة – كما يرى معظم الأوروبيين وبعض المسلمين كذلك، بالمقارنة مع بابوية العالم الكاثوليكي: بالنسبة للمسلمين، فإن الخليفة ليس معصومًا؛ ولا يتلقى الوحي، ولا يحتكر تفسير القرآن والسنة النبوية... ولا يمنح الدين الإسلامي أي امتياز للخليفة من حيث فهم الكتاب... كما أنَّ طاعة الخليفة مقدرة فقط بقدر ما هو على الطريق الصحيح للكتاب والسنة. (محمد عبده، مقتبس من رشيد رضا ١٩٢٣ أ، ص١٤٠ – ١٤١، وراجع حمدي يازر ١٩٠٩م، ص٤٣٣، وسيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٥، ورشيد رضا ١٩٢٣م أ، ص١٤٢).

شرعية سلطة الخليفة:

إن اختلاف الأصوليين والحداثيين في تعريف الخلافة يعني ضمنًا اختلاف مصادر الشرعية. فبينما عَدَّ الأصوليون الشرعية الدينية (المستمدة من النصوص الإسلامية) كافيةً للخلافة، كما في النظرية الكلاسيكية، أضاف الحداثيون الشرعية الاجتماعية/ الشعبية شرطًا لا

غِنى عنه لسلطة الخليفة – دون رفض الأساس الديني. وبمعنى آخر عَدَّ الحداثيون الشرعيتين الدينية والاجتماعية مهمتين بقدر واحد. وقد أكمل تركيزهم على الشرعية الشعبية بوصفها استراتيجية خِطابية؛ تعريفهم الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً بحتةً.

وقد ساعدت هاتانِ الاستراتيجيتان معًا في تسويغ علمنة الخلافة (والنظام السياسي عمومًا) على أيدي النخبة البيروقراطية في الإمبراطورية العثمانية في أعقاب ثورة تركيا الفتاة من خلال إدخال المفاهيم الحديثة للحكم الدنيوي الصارم والسيادة الشعبية في نظرية الخلافة.

وعلى النقيض من ذلك، فقد استمد الأصوليونَ شرعية الخليفة من المصادر الإسلامية والعلماء الذين يعرفون هذه المصادر. فحدد مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١١١ – ١١٢) – مثلًا – تعريفه للخلافة في سياق المصادر الأربعة للإسلام: (القرآن، وسنة النبي، وإجماع الأمة، والقياس)، بحجة أن شرعية الخلافة مستمدة من المصادر الثلاثة الأولى من هذه المصادر، واستشهد بعد ذلك بعدد من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والدليل على إجماع الآراء كذلك في وقت مبكر في المجتمع المسلم: إن [شرعية] مؤسسة الخلافة والإمامة تعتمد على كل من أقوال النبي العظيم التي تمثل المصدر الثاني من (المصادر الأربعة للدين)، وإجماع الأمة الذي يمثل المصدر الثالث [من هذه المصادر]؛ ولأن [العلماء] الفضلاء في الإسلام قد أوضحوا شرعية خلافة أبي بكر من القرآن، فإن الخلافة مدعومة كذلك بأول مصدر من المصادر الأربعة للدين، وهو القرآن؛ ومن ثم، فإن الخلافة مؤسسة مبنية على أهم مبادئ ديننا ومصادره (المرجع نفسه؛ راجع عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٥١).

وعلى الرغم من أن مصطفى ذهني ذكر (إجماع الأمة) واحدًا من أسس الخلافة، فإن هذا الإجماع كان محصورًا، في كل من النظرية الكلاسيكية والنظرة الأصولية، على الدائرة الأضيق للنخب السياسية (الأمراء) والنخب الفكرية (العلماء) الموجودين في المجتمع الإسلامي في أي عصر معين. وكانت انعكاسات هذه النظرة الأصولية مختلفةً تمامًا عن المفهوم الحداثي للخلافة، الذي كان يرى المؤسسة تعتمد على الشرعية الشعبية.

وقد عرف الحداثيون – كما لوحظ بالفعل – الخلافة بوصفها مؤسسةً دنيويةً من أجل حماية مكانتها العالية في الإسلام، بخلاف الكنيسة في العالم المسيحي التي أضعفتها القوى العلمانية في أوروبا إلى حد كبيرٍ. ويشير هذا إلى أن معظمَهم كانوا مهتمين حقًا بمستقبل الخلافة وحاولوا إبقاءه حيًا بتأكيد اختلافه عن الكنيسة الضعيفة. وعلاوةً على ذلك، كانوا يشعرون بالقلق كذلك من أن الخلافة يمكن أن يستخدمها أي طاغية قوي أداةً للقمع، وقد وضع

عبد الحميد الثاني في الاعتبار هنا بالتأكيد. ولهذا السبب، ربطوا الخلافة بالنظام البرلماني والملكية الدستورية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن إعادة بنائهم نظرية الخلافة بطريقة تنطوي على شرعية شعبية كانت تستند إلى عقد اجتماعي على غرار روسو (١٩٩٣م [١٧٦٢])، مما يعكس تأثير الفكر السياسي الفرنسي على المثقفين العثمانيين (انظر كذلك أدناه). وهكذا، أكد المعلم حمدي يازر - وهو عالم حداثي بارز في ذلك الوقت - أن الأساس الاجتماعي للخلافة (عقد التمثيل) بقدر ما يرتكز على أساسه الديني: فالخليفة لديه سلطة تمثيل الأمة، من ناحية، لأن الأمة أعطته ذلك ولاءً، ومن ناحية أخرى، بصفته المشرّع[١٤٦] من حيث سَنُّهُ القانون الذي يجب عليه كذلك أن يطيعه، تمامًا مثلما يفعل رعاياه (١٩٠٩م، ص٤٣٤).

وأكد حداثيون آخرون - كما سنرى أدناه - كذلك باستمرار حدود سلطة الخليفة على أساس أنه يمثل (الشعب) فقط بوصفه رئيس السلطة التنفيذية للحكومة، وهو مبدأ أكسبه الدستور طابعًا رسميًا.

وقد اقتضت الاستجابة الحداثية كذلك تدخلًا استراتيجيًا في العقيدة الإسلامية والقانون بوصفه جزءًا مما أسميه (الهندسة العقائدية): وهي إعادة تعريف المفاهيم الأساسية للتقاليد القانونية والعقائدية الإسلامية على أساس الضرورات الناشئة للسياق التاريخي الحديث واستخدام الأدب في هذه التقاليد لتعزيز أجندتهم السياسية الخاصة. وقد كانت الطريقة التي حددها اثنان من كبار الحداثيين: سيد بك، ورشيد رضا لتعريف الخلافة مثالًا جيدًا لهذا التدخل. وبينما كانت حجتهم الشاملة حول إحياء الخلافة (إسلاميةً) إلى حد ما، فإن سيد بك، ورشيد رضا كانا يستغلان نظرية الخلافة لطرح أساس تعاقدي لها وإدراج فكرة (السيادة الشعبية) في مناقشتهم شرعية الخليفة. ورفض سيد بك ما وصفته بالآراء الأصولية والعلمانية للخلافة بوصفها تطرفًا، وأكد أنها لم تكن أكثر من مكتب تنفيذي للحكومة، وتستمد شرعيتها من (الأمة)، التي كانت مسئولةً عنها (١٩١٧م، ص٤٤٣، ٤٤٥). كما أكد رشيد رضا أن شرعية الخليفة كانت مستمدةً من المجتمع، أو من الأمة الإسلامية (١٩٢٣م أ: ٥٠)[١٤٧].

---

١٤٦ لاحظ أن (المُشرِّع) هنا قد يشير إلى الله والدستور، وقد سادت نزعة في ذلك الوقت نحو المطابقة بين القرآن والدستور (القائم) أي القانون الأساسي وقد سماه المالِلي نفسه (القانون الأساسي للإسلام).

١٤٧ لقد استخدم **سيد بك** مصطلح "الأمة" بمعنى علماني "عِرقي" أكثر من مصطلح رشيد رضا "المجتمع" الذي كان يشير إلى سكان الأرض المقسطة، حيث "يُنتخبُ الإمام الحقيقي لإقامة العدل" (١٩٢٣ أ، ص٥٠)، في حين أن الأمة التي كان يقصدها **سيد بك** كانت تشير - على نحو غامض - إلى الأمة العثمانية، وذلك بأسلوب عِرقي، انظر أدناه لمزيد من المناقشة بشأن المفهوم القومي للخلافة.

وكان امتداد هذه الحجة الحداثية هو أن الخليفة بحاجة إلى انتخاب، ويمكن لممثلي الشعب - أي أعضاء البرلمان - أن يخلعوه إذا اقتضى الأمر. ووفقًا لذلك، حدد جميع الحداثيين تقريبًا البرلمان (أولًا المجلس العثماني، ثم الجمعية الوطنية التركية الكبرى) مع أهل الحل والعقد (اللجنة المكلفة بانتخاب الخليفة) في النظرية الكلاسيكية، ومن ثم أوجدوا ما يعادل المؤسسة الإسلامية لمؤسسة سياسية استُورِدَتْ من الغرب. وعلاوةً على ذلك، أصر بعض الحداثيين (مثل: رشيد رضا ١٩٢٣م، ص٦٩، ١٤١) على أنه ما دام أعضاء البرلمان ممثلين مباشرين للشعب، فإن البرلمان بوصفه أهل الحل والعقد، كان أكثر أهميةً من الخلافة نفسها، وأن البرلمان الحالي، بوصفه اللجنة المخولة، لم يكن له الحق في انتخاب الخليفة أو تعيينه فقط، ولكن كان له الحق في عزله كذلك (ص٢١ : ٢٣). وقال رضا: إن الخليفة كان مجرد "شخص له الصدارة"، ويجب عليه طلب مشورة ممثلي المجتمع واحترام إجماعهم. وأضاف سيد بك أنه بمجرد خلع السلطان يصبح على الفور مواطنًا مسلمًا عاديًا ولا يتمتع بأي سلطة على الآخرين بسبب الطبيعة التعاقدية للخليفة: إن [سلطة الخليفة] تمنحها له الأمة بعقد و(بَيعَة). ولذا، إذا خُلِعَ [الخليفة] أو استقال؛ فإن اختصاصه لم يعد له وجود. ولا يختلف عن أي عضو آخر في الأمة. وغني عن القول إن صاحب السمو الخليفة لم يكن لديه مثل هذه السلطة قبل أن يكون خليفةً، لأنه حصل على هذه السلطة نتيجةً لعقد الولاية/ أو التمثيل. وبطبيعة الحال، يعود إلى منصبه [العادي] السابق في حالة الخلع أو الاستقالة (سيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٩ - ٤٥٠).

وتوضح هذه الحججُ أن الخليفة ليس له أي سلطة رُوحية أو دينية فيما يرى معظم الحداثيين، وأن السياسيين أو أعضاء البرلمان - وبعضهم غير مسلم - لهم كل الحق في عزل الخليفة إذا رأوا ذلك ضروريًا، لأن مكتبه لم يكن أكثر من منصب تنفيذي دون تفوق على السلطة التشريعية. ومن المهم كذلك أن نلاحظ سياق هذه الحجج: لقد قدمت بعد أن عزلت جمعية الاتحاد والترقي السلطان عبد الحميد الثاني من العرش في عام ١٩٠٩م، وكان سيد بك عضوًا بارزًا فيها. ولذلك، تمثل هذه التقنية الخِطابية كذلك محاولةً لترشيد تطور سياسي كبير (تغيير النظام) في الإمبراطورية نتيجةً لصراع السلطة بين القصر والبيروقراطية التي تقودها جمعية الاتحاد والترقي. كما أنها توضح كيف شرع الإسلاميون الحداثيون - مستندين إلى الإسلام - يُضفونَ الشرعية على السياسات الوحدوية التي أضْعفَتْ في نهاية المطاف كلًا من الخلافة والعلماء أنفسهم، والتي استقطبت منها المجموعة الحداثية معظم أعضائها. وتماشيًا مع سياسات جمعية الاتحاد والترقي، فإن النظرة الحداثية لشرعية الخلافة، كما عرفت جزئيًا

بواسطة السيادة الشعبية تعني ضمنًا أن سلطة الخليفة الدنيوية كانت محدودةً أيضًا. ولذلك، اختلف العلماء الحداثيون والأصوليون - بالإضافة إلى طبيعة الخلافة وأساس شرعيتها - في الجانب الثالث من مكانة الخليفة كذلك؛ وهو حدود سلطته.

النطاق الدنيوي لسلطة الخليفة:

كانت حدود سلطة الخليفة نقطة خلاف رئيسة بين المجموعتين؛ فبينما حاول الأصوليون - كما ذُكِرَ سابقًا - تعزيز السلطة الدينية والدنيوية للخليفة في وقت واحد، لم ينكر الحداثيون البُعدَ الديني للمؤسسة فحسب، ولكنهم ناقشوا كذلك حدود سلطة الخليفة الدنيوية بوصفها استراتيجيةً خطابيةً أخرى. وأكد الأصوليون باستمرار طاعة الخليفة بوصفها واجبا دينيًا لدعم الخلافة العثمانية، وذلك بتعزيز فكرة أن الخلافة هي الشكل الشرعي الوحيد للحكومة في الشرق الأوسط. ولذلك، كان تأكيدُ ضرورةِ طاعة الخليفة أسلوبًا خِطابيًا يستخدمه الأصوليون جزءًا من استراتيجيتهم لإقامة الوضع المزدوج للخليفة. ومن ناحية أخرى، استخدم الحداثيون أسلوب تأكيدِ حدود سلطة الخليفة. ولم تقتصر سلطته - عندهم - على الشئون الدنيوية فقط (لأنه لم يكن لديه أي قوة روحية)، بل كان محصورًا أيضًا، في إطار هذه (الشئون الدنيوية)، وذلك بموجب القانون (الدستور الحديث) و"المصلحة العامة" (حمدي يازر ١٩٠٩م، ص٤٣٤، وسيد بك ١٩١٧م، ص٤٥٧).

وأما الأصوليون فكانت طاعة الخليفة (وحكومته) أساسيةً حسب فهمهم لهذه المؤسسة التي نشأت من فكرة أنه كان يعد خليفةً للنبي محمد في كل من القيادة الدينية والدنيوية. وقد استشهد عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٣٦ - ٢٣٨، ص٢٤٧ - ٢٤٩) بالعديد من الآيات والأحاديث لتسويغ وضع الخليفة المزدوج وضرورة طاعته، وأضاف: يجب بالتأكيد طاعة زعيم المسلمين؛ لأنه مسئول عما يفعله. ويجب اقتران المسئولية بالطاعة، وإلا فإنها غير مقبولة. لأن القائد الذي لا يطيعه [أتباعه] ليس له أي صلاحية. ولا يتمتع القائد الذي لا يطاع بسلطة أداء المهام الخاضعة لولايته القضائية (عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٧).

وكانت خطوة تأكيد الطاعة جزءًا من نقاشه المذكور سابقًا ضد عضو البرلمان الليبرالي (والباحث الحداثي) مصطفى صبري حول تطبيق آية (أولي الأمر). واستشهد كثير من العلماء الأصوليين - مثل عمر لطفي - بالآية نفسها بوصفها جزءًا من أسلوبهم الخِطابي عند مناقشة طاعة الحاكم العادل بوصفه واجبًا دينيًا على المؤمن.

وهناك أسلوب مماثل طُبِّق على هذا الموضوع يتضمن عرض نطاق الطاعة بطريقة تضمنت بيروقراطييْ السلطان (العثماني) والخليفة نفسه كذلك. وبعرض الحجة المتعلقة بأن طاعة الخليفة بوصفها واجبًا دينيًا تُعَدُّ امتدادًا ضمنيًا لطاعة المسئولين الذين يعينهم، فقد استنتج عمر لطفي أن "طاعة الإداريين (الأمراء) والسلاطين جزء لا يتجزأ من طاعة الله ورسوله" (١٩١٢م، ص٢٢١ – ٢٢٢). وبمثل ذلك صرح عمر ضياء الدين في مجموعته المكونة من ٤٠ حديثًا؛ فبعد تأكيد ضرورة طاعة السلطان من الناحية الدينية؛ قال: "كما أننا ملزمون من خلال القانون باحترام حقوق السلطان ... فنحن ملزمون كذلك بموجب القانون والشريعة بطاعة جميع المسئولين [ومنهم] الوزراء الذين عينهم السلطان" (١٩٠٨م، ص٤٧ – ٤٨)، وعلى المنوال نفسه، قال مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٩٧) – في مناقشته شرعية نظام الحكومة الحديثة، وكان بالفعل محافظًا حكوميًا – بأن هذا النظام يعد ضروريًا من خلال الدين و(العقل) على حد سواء، وأن طاعة وزراء الخليفة ضرورية كذلك[١٤٨].

وعلاوةً على ذلك، فقد بالغ البعض في فكرة (طاعة الحاكم) إلى حد أكثر من ذلك نجعل الطاعة جزءًا من العقيدة الإسلامية. واستشهد عمر ضياء الدين (١٩٠٨م، ص٥٨) بأحد الأحاديث التي تنص على طاعة المسئولين الإداريين الذين عينهم الخليفة حتى لو كانوا عبيدًا، وفسرها على أنها تعني أن "طاعة أولئك الذين يعينهم السلطان هي نتيجة ضرورية لإيمان الفرد". وأكد آخرون في كثير من الأحيان فكرة الطاعة بوصفِهَا مطلبًا أساسيًا للشريعة الإسلامية (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١١؛ عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٧).

لكن جماعة الحداثيين أكدت باستمرار حدود سلطة الخليفة بوصفها جزءًا من استراتيجيتهم الخطابية لتحويل الخلافة إلى مؤسسة علمانية. وتنطوي هذه الاستراتيجية على تقنيتين رئيستين: أولاهما- حرمان الخليفة من السلطة الروحية؛ ثانيتها- تعريف الخلافة بأنها عقد قانوني بين الحاكم والمحكوم. فأما التقنية الأولى، فقد رفضوا أي احتمال لنسبةِ بُعدٍ رُوحي إلى الخلافة، وذلك تماشيًا مع سياسة جمعية الاتحاد والترقي في الحد من سلطة الخليفة التي كانت مسوغةً من خلال الاعتماد على التقاليد العقائدية والقانونية الإسلامية. فلم يدرج عبد العزيز جاويش

١٤٨ على الرغم من أن كتاب مصطفى ذهني الخاص بالخلافة والحكومة الإسلامية كان نظريًا في المقام الأول، فإنه وضع في نهاية مناقشته هامشًا يتعلق بالنظام الوزاري ألمح فيه إلى (حكم السلطان عبد الحميد الثاني المستبد) قائلًا: إن الموظفين ذوي المكانة العالية هم الملومون على الاضطهاد، وليس السلطان نفسه الذي كان يخدعه الموظفون الفاسدون من حوله (صفحة ٢٠٣)، وتعكس وجهة النظر هذه الموقف العام بين المتمسكين بالتقاليد تجاه نظام الحكم الحميدي.

- مثلًا - وهو عالم مؤيد لجمعية الاتحاد والترقي، وناشط من شمال إفريقيا وعضو في جهاز الشرطة (المخابرات السرية العثمانية)؛ السلطة الدينية في تعريفه الخلافة. وعلى الرغم من أنه كان مُدافعًا قويًا عن الخلافة العثمانية وناقدًا حادًا لمحاولات إقامة خلافة بديلة في المغرب والجزيرة العربية برعاية الحكومتين الفرنسية والبريطانية (انظر: الفصل الخامس)، فإنه وضع الخليفة في مكانة الحاكمِ المؤقت. وفي منتصف الحرب العالمية الأولى، عندما احتاجتْ جمعية الاتحاد والترقي إلى تأكيد أهمية الخلافة، مَجَّدهُ جاويش، لكنه قللَ من شأن قوته الدينية، وقال: الخلافة ليست وظيفةً يُرجَى بها نزول النعم والبركة من السماء؛ ولكنها مؤسسة يُفترَضُ فيها أن تحمي حقوق (الناس)، وتنفذ العقوبات، وتحمي الناس من الاضطهاد، وتتخذ الترتيبات اللازمة والسياسات الحديثة (المتحضرة) المفيدة للمجتمع الإسلامي. وأن تكون قادرةً على اتخاذ التدابير اللازمة لشن الحروب، وجمع الجنود وتدريبهم، وحماية الدينِ والمجتمع الإسلامي. ولذلك، يجب أن يكون الخليفة قويًا قادرًا على إدارة شئون الدولة والمجتمع؛ ويجب أن يكون لديه كذلك الذكاء والهيمنة على المبادئ الإسلامية للحكومة (١٩١٦م، ص٢٥١).

ولم يكن المؤيدون العثمانيون وحدهم هم الذين استخدموا هذه التقنية الخطابية، وإنما استخدمها كذلك النشطاء المناهضون للعثمانيين. فقال - مثلًا - القومي العربي رشيد رضا (١٩٢٣ أ، ص١٤٢ - ١٤٣) الخصم الفكري لجاويش، في كتابه الذي يهدف إلى تقديم برنامج لإصلاح الخلافة: إن الخلافة "تخضع للعقاب مِنْ قِبَلِ الدّين"، ثم أضاف أن الخليفة لا يتمتع بأي نوع من السلطة الروحية التي يتمتع بها البابا. ولذلك، لم يكن لديه أي سلطة على معتقدات أي شخص أو علاقته بالله. وعلى العكس من ذلك، كان الخليفةُ مَسؤولًا عن الدستور والبرلمان؛ لأنه كان من المفترَض أن يكون "حاكمًا (حضاريًا) عصريًا يحكم بالشورى" بدلًا من الاستبداد. ولأن سلطة الخليفة اقتصرت - وفقًا لرشيد رضا (١٩٢٢م، ص٧١٧) - على هذه الشئون الحكومية الدنيوية فقط، فقد كان مثل الحكام الآخرين، مسئولًا عن سياساته.

وقد استكمل بعض الحداثيين هذا الأسلوب الخِطابي مع الأسلوب الثاني الذي اقتضى تعريف الخلافة بأنها عقد قانوني/ اجتماعي يقيد السلطة السياسية للحاكم بجعل شرعيته تعتمد على سيادة (الشعب). وكان تَدخُّلُ سيد بك الاستراتيجي في القانون الإسلامي مع نظرية الخلافة بوصفها سلطةً وتوكيلًا رسميًا (أي أن الخلافة كانت مجرد شكل من أشكال العقد القانوني بين الحاكم والمحكوم)؛ يعني، في الواقع، تعيينَ حدود سلطة الخليفة حتى في نطاق الشئون الدنيوية. وباستخدام مصطلحات القانون الإسلامي على وجه الحصر والمهارة، ادعى

سيد بك ١٩١٧م أن الخليفة، بوصفه نائب الشعب أو (الوكيل)، لا يتمتع بأي سلطة على الأمور التي لا تفيد أو التي لا يريدها (موكله)؛ أي (الأمة) وممثلوها، وهم أعضاء البرلمان (ص٤٤٧). وأضاف أن أيًا من قرارات الخليفة غير المناسبة (للمصلحة العامة) ستكون غير ملزمة قانونيًا، ويُضافُ إلى ذلك، أن الشريعة الإسلامية لن تسمحَ للمسلمين بطاعة مثل هذه السياساتِ (ص٤٥٨). وأقرَّ – أخيرًا – في محاولته تسويغ فكرته عن الخلافة التي تتمتع بسلطة محدودة مع الإشارة إلى تقاليدِ الشرعية الإسلامية؛ بأنه في تلك التقاليد كانت سلطة الخليفة "عامةً ومطلقةً" (انظر: الفصل الثالث)، ولكن سرعان ما انتقل إلى تأهيل هذه الحقيقة المطلقة وقال: وعلى الرغم من أن السلطة المذكورة سابقًا المتعلقة بـ [الخليفة] هي سلطة عامة ومطلقة، ولكنها ليست مطلقةً تمامًا؛ [لأن] لديه حدًا. ويحدد هذا الحد بمفهوم (المصلحة العامة). ومن ثم فإن سلطة الخليفة مؤهلة ومشروطة بذلك (١٩١٧م، ص٤٥٢).

وقد سَوَّغ سَيد بك تدخله الظاهر في النظرية القانونية الإسلامية بتفسير غير عادي لنظرية الخلافة من خلالِ زيادة الإشارة إلى الشريعة والأحكام القانونية المتعلقة بالعقود الاقتصادية، التي نقلها في المجال السياسي. وبعد مناقشة عدة أمثلة من قانون العقود والإشارة إلى مقالات المجلات[١٤٩] المتعلقة بالمفاهيم الاقتصادية مثل: المصلحة العامة (المادة ٥٨)، والتعويض (المواد ٣٣، ٩١٩)، ومصادرة الأراضي (المواد ١٢١٦، ١٢١٧)، واستنتجَ أن "الخليفة لديه رئيس أو (أمير) وموكل. فرئيسه هو الشريعة، وموكله هو الأمة" (ص٤٥٧).

ولذلك، أدى تدخل سيد بك إلى قلب التسلسل الهرمي التقليدي بين الخليفة و(رعاياه) رأسًا على عقب، وأنزل ممثل النبي إلى مكانة أقل من (الأمة)، مما يعني في الواقع هيمنة البرلمان الذي سيطرت عليه جمعية الاتحاد والترقي على قصر السلطان.

وكان (الأسلوب التحولي) لسيد بك الذي ساعد على إعادة تعريف المفهوم القانوني لـ "التفويض/التوكيل الشرعي" وإعادة تفسير قانون الشريعة الإسلامية الذي استمر لقرون بطريقة غير معتادة؛ يستند إلى سلطته العلمية (بوصفه باحثًا إسلاميًا رائدًا في عصره)، وعلاقاته الوثيقة مع جمعية الاتحاد والترقي كذلك. وقد سمحت له تلك (العناصر غيرُ الخِطابية) بدعم

---

١٤٩ كانت (المجلة) نصَّ القوانين المنظمة في الإمبراطورية العثمانية، وهي تمثل أول تنسيق للقانون في التاريخ الإسلامي، وقد أعدته لجنة العلماء بقيادة **أحمد جودت باشا**، وهو مفكر ورجل دولة في العصر الحميدي، لترسيخ القانون الإسلامي بصورة نظامية في شكل حديث، وكان هذا جزءًا من المحاولة التي بدأها العثمانيون الشبان وواصلها حزب الاتحاد والترقي؛ لإصلاح النظام الشرعي العثماني، (وفيما يتعلق بإعداد المجلة وتعديلها انظر: كاشكجي ١٩٩٧م).

الوحدويين في نضالهم للاستيلاء التام على سلطةِ الدولة بتسويغ الوضع الحالي الذي كانت تحاول فيه جمعية الاتحاد والترقي تشديد سيطرتها على العلماء والخليفة الضعيف بالفعل من الناحية السياسية، السلطان محمد الخامس بتجريده من قوته الأيديولوجية. وقد استفادت جمعية الاتحاد والترقي من تفسير سيد بك الجديد مفهوم (التمثيل) على أساس قوته/ ومعرفته المستمدة من الشريعة الإسلامية في محاولتهم زيادة تحديث الدولة والمجتمع - وإضعاف القصر بذلك - من خلال إدخال مؤسسات حديثة مثل: البرلمان والمواطنة. وفي هذا السياق، لعبَ تركيز الحداثيين على الشرعية الشعبية وتفوق (الأمة) دورًا مهمًا؛ حيث زاد من تقييد سلطة الخليفة بمحاولة (تأميم) الخلافة.

تأميم الخلافة:

هناك عنصر آخر في (الهندسة العقائدية) لدى الحداثيين - وهدف آخر من جهودهم للحد من سلطة الخليفة العثماني السياسية - ويتمثل هذا العنصر في تقليص البعد الجغرافي السياسي لسلطته بحصرها في (القومية). بخلاف الأصوليين الذين أكدوا باستمرار الطابع القومي العالمي للخلافة الإسلامية (انظر كذلك: الفصل الخامس)، تأثر بعض الحداثيين الأتراك بصعود القوميات المختلفة وصُدِمُوا بالخسارة الإقليمية الكبيرة والثورات الداخلية الواسعة الانتشار مِنْ قِبَلِ المسلمين غير الأتراك، وطالبوا بتحويل الخلافة إلى مؤسسة (قومية). ومن ثم، كانت فكرة تأميم الخلافة جزءًا من نمط أكبر: وهو تطور القومية في الإمبراطورية العثمانية. وفي المجتمع العثماني، استولت الجماعات غير الإسلامية على الأفكار القومية التي نشرتها الثورة الفرنسية. ومنذ ثمانينيات القرن العشرين، تمردت جماعات كثيرة من الملل غير المسلمة على إسطنبول، وانفصلت في نهاية المطاف عن الإمبراطورية، وهي عملية اشتدت في الربع الأول من القرن العشرين، وخاصةً في بلاد البلقان، وقد حصل اليونانيون والصرب على استقلالهم بالفعل في وقت سابق في عام ١٨٢٩م و١٨٧٨م، على التوالي؛ وضمت النمسا البوسنة، وانفصل البلغار والكريت بعد ثورة تركيا الفتاة مباشرةً في عام ١٩٠٨م، وتبعهم الألبان الذين تمردوا عدة مرات في عام ١٩١٠ - ١٩١١م.

وقد تبعت هذه الثورات انتفاضات أرمنية عديدة في الأناضول أدت إلى الأحداث المأساوية في عام ١٩١٥م. وفي الوقت نفسه، ثارت جماعات إسلامية عديدة كذلك، مثل: الأكراد في الأناضول ١٩٠٨ : ١٩١٤م، والدروز في سوريا ١٩١٠م، والعرب في اليمن ١٩١١م، والحجاز ١٩١٦ : ١٩١٨م، وكان يدعم كلًا منهم الحكومات البريطانية أو الفرنسية أو الروسية. وقد أدت

هذه الثورات إلى فقدان الإمبراطورية العثمانية للأراضي في إفريقيا، مثل: تونس ١٨٨١م إلى فرنسا، وقبرص ١٨٧٨م، ومصر ١٨٨٢م إلى بريطانيا، وكذلك الأراضي الأوروبية (باستثناء تراقيا الشرقية) إلى روسيا، هابسبورغ، ودول البلقان التي كانت في السابق تابعة للنظام الملى العثماني، بين عامي ١٨٥٣م و١٩١٢م (أوزتونا ٢٠٠٤م؛ يورجا ٢٠٠٥م، الخامس).

وقد أثرت هذه الخسارة الإقليمية، إلى جانب الشعور بالخيانة، على صعود القومية التركية في الأناضول. وعلى وجه الخصوص، كانت الخسارة المفاجئة لكثير من أراضيها الأوروبية خلال خمس سنوات بين ثورة ١٩٠٨م وحروب البلقان ١٩٠٨م – ١٩١٣م صدمةً للنخبة السياسية التي تهيمن عليها جمعية الاتحاد والترقي في إسطنبول، وبعدها دعا بعض المثقفين (مثل: يوسف آقجورا ومن بعده ضياء كوك ألب) إلى القومية التركية العلمانية، أو التتريك (أراي ١٩٩٢م، وكاربات ٢٠٠٠م، وزورشر ٢٠٠٥م)[١٥٠]، وقد سعتِ المجلات الدورية مثل: تركيا، وأقلام شابة، والوطن التركي[١٥١] إلى نشر الإيديولوجية القومية منذ الفترة الحميدية من خلال. ومع ذلك، لم تعتمد جمعية الاتحاد والترقي على القومية بشكل كامل بوصفها سياسةً رسميةً لأنها، كما قال كاربات: على الرغم من أن القليل من الأتراك الشباب بدءوا ينظرون إلى الإمبراطورية العثمانية على أنها دولة تركية، وأظهروا اهتمامًا حقيقيًا بالأصل التركي، وكان معظمهم مهتمين في المقام الأول ببقاء وجود الإمبراطورية المتعددة الأعراق، وليس إقامة دولة تركية.

ومع ذلك، فإن سياسات جمعية الاتحاد والترقي (الأيديولوجية) غالبًا ما كانت تحتوي على إشارات تركية (هانيجولا ٢٠٠٦م، ص١٨ – ١٩)؛ وقد أدى هذا العامل وزيادة المشاعر القومية عمومًا إلى التمييز ضد المواطنين العثمانيين غير المسلمين وإساءة معاملتهم، وخاصةً البيروقراطيين ورجال الأعمال الأرمن واليونانيين.

وبعد الحرب العالمية الأولى، أدى غزو تركيا مِنْ قِبَلِ بريطانيا وفرنسا وإيطاليا واليونان – و(الكفاح الوطني) ضد هذا الغزو – إلى زيادة صعود القومية التركية في الأناضول. وقد لاحظ رجل الدولة والمفكر العثماني سعيد حليم باشا (٢٠٠٣م، ص٢٣٧) أن فكرة (الإرادة

١٥٠ حول قومية آقجورا وتأثيرها؛ انظر: جورجيون ١٩٨٠م، وحول كوك ألب؛ انظر: الفصل الثاني.

١٥١ لم تكن تلك الدعاية مؤثرة بالنسبة لسياسات الدولة، وعلى الرغم من أن بعض المؤرخين (مثل: ديرنجيل ١٩٩٨م، ص١١) يقولون إن الهوية العثمانية كانت تتخذ – على نحو متزايد – (طابعًا تركيًا) منذ منتصف القرن التاسع عشر، لكن وجهة النظر تلك لا دليل معتمدًا عليها.

الوطنية) بوصفها مفتاحًا لحل جميع المشاكل الرئيسة كانت منتشرةً في هذه الفترة. وعلاوةً على ذلك، فإن القوميين الأتراك، بقيادة مصطفى كمال، لم ينقلبوا على الإمبرياليين الأوروبيين فحسب، ولكن انقلبوا على الملكية العثمانية كذلك، وعدوها عدوًا كبيرًا تجب هزيمته بعد الاستقلال، وهو ما فعلوه في النهاية بإلغائها في ١ نوفمبر ١٩٢٢م. وكانت الأيديولوجية التي تؤكد تصرفاتهم مزيجًا من الإسلامية والقومية، وذلك على الأقل حتى عام ١٩٢٤م، وبعدها تبنت النخبة الجمهوريةُ القوميةَ العلمانيةَ والعِرقيةَ بوصفها أيديولوجية الدولة الرسمية. وكان إلغاء الخلافة في ٣ مارس ١٩٢٤م نقطة تحول في هذا الصدد، حيث كان العلمانيون فيما سبق يحترمون الإسلام والخلافة (انظر: الفصل السادس). واستندت قوميتهم إلى مفهوم (السيادة الوطنية)، و(الأمة) التي لم تكن تعني في البداية بالضرورة العرق التركي، ومع ذلك فقد كانت لها مراجع إسلامية قوية[١٥٢]، وكان الخطاب القومي يزداد قوةً بعد كل حرب، وساعد العلمانيين على تحقيق بعض (إصلاحاتهم)، خاصةً فيما يتعلق بتقليص سلطة الملكية. وعندما زار ممثل حكومة أنقرة، ريفيت باشا، إسطنبول قبل عدة أسابيع من إلغاء الملكية، وألقى عددًا من التصريحات العلنية، استخدم خِطابًا قوميًا قويًا في انتقاداته السلالة العثمانية، معربًا عن مشاعره التي تقاسمتها قيادة الحركة الوطنية. وادعى أن النظام الملكي يضر بازدهار (المشاعر والأفكار القومية)، وأعطى مثالًا للحرب في تشالدران عام ١٥١٤م بين حاكمين تركيين: سليم الأول، وشاه إسماعيل، وانتقد السلاطين العثمانيين والصفويين لمهاجمة بعضهم بعضًا بدلًا من أن يكونوا إخوةً متحدين (مقتبس من لطفي فكري ١٩٢٢م، ص٣٥٤)[١٥٣].

وقد أثرت كذلك زيادة القومية في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين نتيجةً للثورات والحروب المختلفة، كما أثرت الثورة الفرنسية؛ على تصورات الخلافة، وخاصةً بين المثقفين الأتراك والعرب الذين تلقوا تعليمًا غربيًا، أو تأثروا بالأفكار الحديثة في أوروبا. وبالإضافة إلى هذين العاملين، فإن فكرة (الحداثة) القائلة بأن الخليفة لم يكن مختلفًا عن الحاكم الحديث تبنت فكرة الخلافة بوصفها مؤسسةً (وطنيةً) بين بعض الحداثيين. ومع ذلك، كان هذا التصور أبعد ما يكون عن الوضوح في النقاشات حول الخلافة. ففي كتابات الحداثيين

---

١٥٢ يمكن أن نرى هذا الخطاب الإسلامي بوضوح في دستور سنة ١٩٢١م الذي وضّحتُه في الفصل الثاني وفي خطب السياسيين العلمانيين البارزين بين سَنتَي ١٩٢٠م و ١٩٢٣م، وسوف أناقشها في الفصل السادس.

١٥٣ من المؤسف أن حرب جالديران بين العثمانيين والصفويين لا يزال التاريخ الرسمي التركي يعرضها في الكتب المدرسية على أنها حرب لا طائل منها وقعت بين دولتين تركيتين؛ مما أدى إلى إزهاق الأرواح وإهدار طاقة كان من الممكن أن تُستخدَم في مواجهة الأعداء المشتركين.

وخطبهم، برزت الخلافة أحيانًا بوصفها مؤسسةً فوق وطنية، وأحيانًا بوصفها مؤسسةً وطنيةً مبهمةً. وقد استخدم بعض الحداثيين في الوقت نفسه كُلًّا من التعريف الأصولي العالمي للخلافة بالإضافة إلى تعريفها (الوطني) الحديث. وقد بدأ سيد بك (١٩١٧م، ص٤٤٤) - مثلًا - بالتعريف الكلاسيكي للخلافة من خلال الاقتباس المباشر من كبار علماء الدين والحقوقيين السُّنيين، مثل: التفتازاني، وابن همام، ثم أعادوا تعريفه في سياق "حدود سلطة الخليفة" بطريقة محدودة للغاية، مع تأكيد السيادة الوطنية مبدأً أساسيًا: الخليفة هو ممثل النبي من ناحية، والأمة من ناحية أخرى... [فهو] ممثل الأمة الإسلامية وقائدها في إدارة شئون الدولة ومراقبة مصالح الأمة. فالسلطة والهيمنة التي يملكها مستمدة مباشرةً من الأمة (١٩١٧م، ص٤٤٧، ٤٥٢).

وأصبح مسار تأميم الخلافة أكثر وضوحًا ونحن نمضي من السنوات الأولى من عصر المشروطية نحو العصر الجمهوري، حيث تمثل الحرب العالمية الأولى نقطة الانهيار، كما أشارت إليها كتابات كثير من الحداثيين والعلمانيين وخطبهم، ولاسيما الأتراك (مثل: يازر ١٩٠٩م، ومحي الدين بهاء ١٩١٥م، وهابيل آدم ١٩١٥م، وسيد بك ١٩١٧م، وحسين عوني ١٩٢٢م، ومصطفى كمال ١٩٢٢م، ورشيد رضا ١٩٢٣م أ)، وكانت وجهات نظرهم حول الخلافة تتوافق بصورة متزايدة مع شكل الدولة القومية التي ستُهيمِنُ على الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى. ولكن آراءهم حول وضع الخلافة في هذا الشكل الحديث تختلف اختلافًا طفيفًا؛ فبالرغم من أنها تعني ضمنًا دولةً قوميةً إسلاميةً بالنسبة للحداثيين الذين رأوا الخليفة حاكمًا مؤقتًا، أما العلمانيون فَعَدُّوهُ حاكمًا علمانيًا، وتصوروا الخليفة حاكمًا رُوحيًا محضًا، مثل البابا.

واستند مفهوم التأميم إلى ثالوث من المفاهيم التي شكلت معًا المفهوم الحداثي للخلافة؛ وهي: السيادة الوطنية، والشرعية الشعبية، والخلافة بوصفها تمثيلًا قانونيًا، وترتبط جميعها ارتباطًا وثيقًا بالتطورات السياسية الفعلية. وقد ظهرت الشرعية الشعبية - كما ناقشنا سابقًا - مع إعادة تأسيس البرلمان والانتخابات التي أُجْرِيَتْ بعد ثورة ١٩٠٨م، في حين أن المفهوم السياسي للخلافة (الخليفة بوصفه رئيس السلطة التنفيذية) قد ظهر مع إضعاف سلطة الخليفة، خاصةً مع التعديلات الدستورية عام ١٩٠٩م (التي نُوقِشَتْ مِن قبلُ)، وقلصت من سلطة الخليفة في حل البرلمان وتعليق العمل بالدستور. وكانت السيادة الوطنية، بوصفِها العنصرَ الثالث في تعريف الخلافة في الخطاب الحداثي، نتيجةً للحروب الفاشلة المذكورة من قبلُ،

وصعود القوميات المختلفة في الإمبراطورية العثمانية.

وفي هذا السياق، برزت السيادة الوطنية بصورة متكررة – صراحةً أو ضمنًا – في خطاب الحداثيين حول الخلافة. وذلك مثل تأكيد سيد بك السيادة الوطنية بوصفها أساسًا رئيسًا لسلطة الخليفة وشرعيته، واستخدام حمدي يازر، أيضًا استراتيجية التأميم بوصفها مكملةً لاستراتيجية تحويل الخلافة إلى مؤسسة دنيوية. وقد نشر – إتمامًا لهذه الاستراتيجية – أسلوبًا خطابيًا مهمًا؛ وهو حرمان الخليفة من أي سلطة على غير المسلمين العثمانيين. وكان هناك من دلالات المفهوم الوطني – السياسي للخليفة حجة ضمنية، وهي فكرة أن الخليفة العثماني (بوصفه ملكًا) لم يكن له أي سلطة على المسلمين الذين يعيشون خارج الأراضي العثمانية، وتلك الحجة لم يذكرها الحداثيون الآخرون بوضوح، ولكنه ذكرها صراحةً. وبعد تأكيد ذلك، بوصفه ممثلًا للشعب، كان الخليفة ملزمًا بالقوانين نفسها (أو الدستور) التي كان مضطرًا إلى تطبيقها، وصرح يازر:

ولا يمكن للخليفة أن يتعدى ذلك القانون أبدًا بقوته الاستبدادية. وإذا فعل ذلك، فستمارس السيادة الوطنية سلطتها/ أو حكمها. ولذلك نظرًا لأن الخلافة الإسلامية لا تُعَدّ أكثر من سلطة تنفيذية للشريعة، فلا علاقة لها بالسلطة الروحية. وأن الخلافة تعني ببساطة قيادة الحكومة الإسلامية الدستورية. ولهذا السبب، ليس لها أي سلطة على المسلمين الموجودين في دول أجنبية. ولكن لديهم حس أخلاقي بالاتصال بها. ومن ناحية أخرى، فإن التنوع العرقي والديني بين المواطنين [العثمانيين] لا يعوق هذا المبدأ. [وبالمثل] فكما استخدمت دول مختلفة ألقاب السلطان، مثل: العاهل، والإمبراطور، والملك، فلا يوجد أي ضرر في استخدام اللقب الإسلامي (الخليفة) بالمعنى نفسه (١٩٠٩م، ص٤٣٤ – ٤٣٥).

وترتبط نبرة التهديد في لغة المعلم حمدي يازر بصورة مباشرة بحقيقة أنه كتب مقالته في وقت خلعت فيه جمعية الاتحاد والترقي السلطان السابق عبد الحميد الثاني، واستبدلَتْ به خليفةً أضعف منه وهو السلطان محمد الخامس. والآن قُلِّصَ موقف الخليفة في هيكل الدولة إلى منصب رئيس السلطة التنفيذية، وذلك في عام ١٩٠٩م من خلال تقوية الجانب التشريعي، وتقليص سلطات الخليفة بالتعديلات الدستورية، وتقليص مكانة مكتب شيخ الإسلام الذي كان الهدف المباشر لحجة يازر المحددة – أما الهدف النهائي فهو الخلافة (انظر كذلك أدناه).

وبينما كان يازر، وهو من مؤيدي جمعية الاتحاد والترقي، يناهض المفهوم الأصولي للسياسة ووضع الخليفة وشيخ الإسلام كذلك، عرض لطفي فكري – عضو آخر من جماعة

الحداثيين، ومفكر ليبرالي مناهض لجمعية الاتحاد والترقي، وقيادي بارز في حزب الحرية والائتلاف[١٥٤] – حجةً مماثلةً ضد العلمانيين في أنقرة. وزعم ممثل الحكومة في أنقرة، رفيت باشا – كما ذُكِرَ من قبل – أن حكم الأسرة الحاكمة (على عكس السيادة الوطنية) هو أصل كل الشرور والسبب الرئيس للكوارث التي عانى منها الأتراك منذ عام ١٩٠٨م، مما يعني ضمنًا أن الخليفة لا يجب أن يكون لديه قوة سياسية. ودافع لطفي فكري في اعتراضه على الباشا، عن الملكية والخلافة على أساس السيادة الوطنية، ولامَ جمعية الاتحاد والترقي في خلق المشاكل التي أشار إليها. وكتب لطفي فكري: منذ بداية فترة المشروطية، كان يُنظَرُ إلى مكتب السلطان على أنه أحد أعظم المنصات التي تتجلى فيها السيادة الوطنية على أساس دستورنا، [ومن ثم] يكون للسلطان الحق في تعيين مجلس الوزراء وعزلهم كذلك... ولم يكن مكتب السلطان قطُّ سببًا للكوارث التي أزعجتنا منذ أربعة عشر عامًا منذ بداية الفترة الدستورية. ولكن المسئولية تقع على عاتق الحكومات الثورية (جمعية الاتحاد والترقي) التي هي نتيجة طبيعية لقوانين الثورة التاريخية (١٩٢٢م، ص٣٦٣ – ٣٦٤).

وبعد امتداد الحجة الحداثية التي تقول: إن الخلافة كانت سلطةً سياسيةً تقوم على السيادة الوطنية كانت فكرة تعد قوةً دنيويةً (دونَ) الإرادة الوطنية. وكان الخليفة يشغل وظيفة النبي – كما ذُكِرَ آنفًا – في النظرية الكلاسيكية، ومن ثم لم يكن مسلمًا عاديًا. وشَوَّشَ الحداثيون على هذا التسلسل الهرمي في النظرية الأصولية بمساواة الحاكم والمحكوم على أساس الشرعية الشعبية، وعَدِّ فكرة الخليفة كرامةً للشعب. واستند يازر في مناقشته كذلك إلى مكانة شيخ الإسلام في الدولة: وبوجه عام، فإن شيخ الإسلام ليس أكثر من موظف مدني

١٥٤ كان عمر لطفي فكري (١٨٧٢ : ١٩٣٤م) ابن أحد أصحاب الأراضي الأثرياء، ولد في إسطنبول ودرس بمدرسة العلم السياسي ثم مدرسة القانون في باريس ١٨٩٤م، ولدى عودته إلى إسطنبول اعتُقِلَ أولًا بسبب علاقاته مع الأتراك الشبان في باريس، ثم نُفِيَ إلى قونية؛ حيث عمل مديرًا للمدينة ومعلمًا حتى عام ١٩٠١ عندما فرَّ إلى باريس ثم عمل محاميًا في مصر، وبقيام ثورة ١٩٠٨م عاد إلى إسطنبول وانتُخِبَ عضوًا بالبرلمان وشارك في المعارضة الليبرالية ضد حزب الاتحاد والترقي، ونشر كذلك صحيفة التنظيمات (١٩١١ : ١٩١٣م) التي أغلقها الاتحاديون ستَّ عشرة مرةً، وبعد الحرب العالمية الأولى عمل محاميًا ورئيسًا لنقابة المحامين بإسطنبول (١٩٢٠ : ١٩٢٥م)، وقد حاول عبثًا أن يوحد حكومة إسطنبول مع المقاومة القومية بالأناضول سنة ١٩٢٢م، وبين سنتي ١٩٢٢م و١٩٢٣م انتقد بشدة **مصطفى كمال** لِمَا عَدَّهُ ميولًا دكتاتوريةً، وأيَّد استمرار الملكية الدستورية، وعارض فكرة الجمهورية ذات البرلمان الضعيف (انظر: لطفي فكري ١٩٢٢م، ١٩٢٣ أ، انظر كذلك: الفصل السادس)، ولذا اعتُقِلَ وحَكَمَتْ عليه محكمة الاستقلال بإسطنبول بالأشغال الشاقة المؤبدة، ولكن البرلمان عَفَا عنه (ديميريل ١٩٩١م، ص١٧١ والصفحات التالية، انظر كذلك: جولكو ١٩٩٢م).

يعمل لحساب الحكومة... وهكذا ينظر الإسلام إلى الخليفة؛ فهو مساوٍ لأي واحد من رعاياه المساكين والفقراء؛ وأي تفسير آخر يعد مخالفًا للمنطق (١٩٠٩م، ص٥٣٦ - ٥٣٧).

وقد ذهبَ سيد بك إلى أبعد من ذلك في تقليص وضع الخليفة بالإشارة إلى أنه وفقًا لقانونِ العقود الإسلامية، فإن (الموكل) يتمتع بسلطة على (وكيله) بوصفه صاحبَ العمل، وليس العكس. ولذلك تُعَدُّ الأمة - بوصفِها مُوكِّلَ الخليفة - أعلى من حاكمها. ومن ثم يمكن - وفقًا لسيد بك - أن يعزل ممثلو الأمة الخليفة بسهولة: الخليفة هو ممثل النبي من جهة، والأمة من جهة أخرى؛ لأنه - من حيث المبدأ - يحق للموكِّلِ فصلُ ممثله [المحامي]... ولذلك من المناسب قانونًا عزل الخليفةِ [إذا اقتضى الأمر]؛ وهذا يعني أن لموكله (الأمة) الحق في إقالته (١٩١٧م، ص٤٤٧).

وقد قلبت تقنية سيد بك الخِطابية - كما يتضح من هذا التصريح - التسلسل الهرمي التقليدي بين الخليفة و(رعاياه) رأسًا على عقب عن طريق إعادة تعريف هذه العلاقة بأنها مجرد عقد قانوني بين الوكيل وموكله. وأما الخطوة التالية، فقد اكتشفت النتائج المنطقية لهذا التعريف الجديد لتسويغ الفكرة (والممارسة) الثورية المتمثلة في عزل الخليفة. وهذا الجهد الذي قام به سيد بك - كما ذُكِرَ سابقًا - من أجل التسويغ الديني لمفهوم علماني، كان مرتبطًا أساسًا ارتباطًا مباشرًا بالسياق الاجتماعي الذي قدم فيه حجته؛ وهي حقيقة أن آخر خليفة (عبد الحميد الثاني) قد عزلته جمعية الاتحاد والترقي من العرش بعد ثورة ١٩٠٨م، مما خلق اضطرابات داخل الأوساط الأصولية التي تتكون في معظمها من العلماء. وحاول سيد بك بوصفه عضوًا محترمًا من العلماء رفيعي المستوى (وأستاذًا مشهورًا في جامعة إسطنبول)؛ أن يساعد الوحدويينَ الثوريين من خلال التدخل الاستراتيجي في نظرية الخلافة من منظور قانوني، وقَدَّمَ الخليفةَ مَلِكًا (ذا أهمية ثانوية) داخل النظام الدستوري الذي يمكن بسهولة عزله بواسطة المالك (الحقيقي) للنظام؛ وهو الأمة.

وفي الختام، كانت الاستراتيجية الحداثية لتعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً دنيويةً (صارمةً) من خلال أسلوب تشكيلها في إطار عقد قانوني بين الحاكم والشعب تهدف إلى تحويل الخلافة بمنح الخليفة سلطةً محدودةً داخل الأراضي الوطنية، وليس من خلال سلطة عالمية خارج حدود الدولة، وقلب التسلسل الهرمي التقليدي بين الخليفة والمسلمين العاديين رأسًا على عقب. وفي تلك الممارسة العملية، كان هذا يعني علمنةَ الخلافة. وكانت هذه الأنواع الثلاثة من التدخل - بوصفها تقنيات خِطابيةً - في علم العقيدة والشريعة الإسلامية؛ من

(حرمان الخليفة من السلطة الروحية، وقصر الخلافة على التمثيل القانوني والتوكيل القانوني، وتقييد سلطة الخليفة الدنيوية بـ "المصلحة العامة"، و"الإرادة الوطنية")؛ تشكل العناصر الرئيسة للاستراتيجية التي يستخدمها كثير من الحداثيين لتحويل الخلافة إلى مؤسسة سياسية علمانية. وكان التطور الموازي لهذا التحول في الخلافة هو علمنة النظام القانوني والتعليمي، وهي عملية اقتضت كذلك تحويل مكتب شيخ الإسلام، رئيس العلماء العثمانيين وموظف الخليفة المرموق.

تدهور وضع شيخ الإسلام ومكانته:

السياق التاريخي:

كان تراجع وضع شيخ الإسلام[١٥٥] نتيجةً للمناقشات والتغيرات السياسية التي حدثت في عامي ١٩٠٩م و١٩١٧م، وكانت تعد نقطة التحول الرئيسة الثانية في تحويل الخلافة خلال فترة ما بعد الثورة. وظهر مكتب شيخ الإسلام، الذي كان اختراعًا عثمانيًا، في عهد محمد الثاني ١٤٥١: ١٤٨١م بوصفه مؤسسةً حكوميةً لدمج العلماء في جهاز الدولة. وكان شيخ الإسلام الذي يعينه الخليفة ويعزله دائمًا؛ ممثلًا لسلطته الدينية. وخلال الفترة الكلاسيكية (القرنين السادس عشر والثامن عشر)، كان مكتبه بمنزلة قيادة للعلماء، ومما اختُصَّ به إدارة كل من القضاء والتعليم العالي.

وبدايةً من القرن السادس عشر فصاعدًا، لعبَ مكتب شيخ الإسلام دورًا مهمًا في السياسة، رغم أنه لم يكن جزءًا من الديوان (الحكومة) حتى الثلاثينيات من القرن التاسع عشر. وبدءًا من عهد سليم الثالث (١٧٨٩ : ١٨٠٧م)، كان شيخ الإسلام يتصرف بوصفه عضوًا في (المجلس

---

١٥٥ **شيخ الإسلام** هو لقب يطلق على كل علامة متبحر في العلوم الشرعية الإسلامية، وله دراية وريادة بين علماء الإسلام؛ فهذا اللقب يطلق على العالِم الكبير الثقة المتبحر في العلوم الشرعية الإسلامية، وتختلف إطلاقات هذا اللقب بحسب أتباع العالِم. وأقدم استخدام معروف للمصطلح كان في خراسان في نهايات القرن الرابع الهجري، وقد شاع هذا اللقب في حقب زمنية من تاريخ الاجتهاد والفقه الإسلامي، ويعد هذا اللقب درجةً أدبيةً معنويةً، سببها أعمال عالم وفقهه ونشاطه العلمي الواسع، غالبًا ما يقترن هذا اللقب باسم علماء وفقهاء بعينهم. ومن شروطه: نبذ التقليد والتحرر من العصبية المذهبية، والعمل بالاجتهاد، وأخذ الأحكام الشرعية من أدلتها الأصلية: الكتاب والسنة الصحيحة. وقد أُطلِقَ لقبُ "شيخ الإسلام" على المفتي الأكبر في الدولة العثمانية، وكان مقره بالأستانة (إسطنبول). وقد نشأ هذا المنصب حين خَصَّ السلطان **محمد الفاتح** المفتي بهذا اللقب سنة ١٤٥١م، ثم أخذت مكانة المنصب تعلو حتى غدا منصبًا ذا وزن في عهد السلطان **سليم** الأول، وفي عهد السلطان **سليمان القانوني**، غدت مشيخةُ الإسلام مؤسسةً إداريةً وقانونيةً مهمتها إرساء القواعد التسويغية للسياسة السلطانية عبر فتاويها واجتهاداتها. وقد أجمع المؤرخون على ظهور هذا المركز في عهد السلطان محمد الفاتح، وآخر من تولى مشيخة الإسلام بالدولة العثمانية **مصطفى صبري التوقادي**، ونُفِيَ من دولة الخلافة قبل إسقاطها هو ووكيله **محمد زاهد الكوثري** (المراجع).

الاستشاري) الذي أنشئ حديثًا، وكان يتمتع بمكانة معينة وكان لديه سلطة وتأثير على السياسات وقرارات السلاطين والبيروقراطيين. وكان واجبه الرئيس هو ضمان توافق القوانين والمراسيم مع المبادئ الإسلامية أو جعلها متوافقة - في بعض الأحيان - مع هذه المبادئ بإصدار فتاوى تؤيدها، وقد أضفى الإصلاحي السلطان محمود الثاني الطابع المؤسسي على مكتب شيخ الإسلام (إلى جانب تطوير نظام مجلس الوزراء)، فصار مكتب شيخ الإسلام (المشيخة) وزارة للعدل والتعليم، حيث كان مسئولًا عن النظامين القضائي والمدرسي.

وكان شيخ الإسلام نفسه يتصرف بوصفه عضوًا في مجلس الوزراء. واكتسب شيخ الإسلام المزيد من السلطة؛ لأن العلماء دعموا في الأغلب الإصلاحات خلال فترة التنظيمات الإصلاحية (١٨٣٩ : ١٨٧٦م)؛ وحضر بانتظام المجلس الأعلى في الإمبراطورية "المجلس العالي العمومي" رغم أنه حصل على صوت واحد فقط، فقد كان مساويًا لأعضاء المجلس الآخرين. وكان لشيخ الإسلام سيطرةً كاملةً على القضاء بين عامَي ١٨٣٨م و١٨٧١، وبعد ذلك تشعبَ القضاء، حيث أصبح وزير العدل مسئولًا عن المحاكم غير الدينية (المحاكم النظامية). وأدى هذا إلى اقتصار اختصاص شيخ الإسلام على المحاكم الدينية. وخلال العصر الحميدي (١٨٧٦ :١٩٠٨م)، استمر يتمتع بقوته الأيديولوجية بالإضافة إلى سلطته على النظام المدرسي، لكن السلطان القوي كان يسيطر عليه سيطرةً محكمةً.

وبعد ثورة تركيا الفتاة قُلِّصتْ مكانته إلى منصب وزير الدولة، وفَقَدَ الكثير من قوته ومكانته. وخلال فترة المشروطية الثانية، كانت مكانة شيخ الإسلام مشكلةً للحكومات والبرلمانات التي تهيمن عليها جمعية الاتحاد والترقي التي لم تكن قادرةً دائمًا على السيطرة على شيخ الإسلام الذي كان يُعَدُّ رئيس العلماء، وهي المجموعة التي يمكن أن تشكل تهديدًا لجمعية الاتحاد والترقي في جهودها لإعادة تشكيل هيكل نظام الدولة العثمانية. ومن ثم فَقَدَ شيخ الإسلام سيطرته على المدارس الحديثة والمحاكم الدينية في عام ١٩١٧م بناءً على اقتراح ضياء كوك ألب. ومع ذلك، عندما فقدتْ جمعية الاتحاد والترقي سلطتها في عام ١٩١٨م، استعادت المشيخة السيطرة على هذه المحاكم حتى عام ١٩٢٤م، وذلك عندما أُلغِيَتِ النخبة الجمهورية الجديدة كليًا. وأُنشئ النظام الجديد بدلًا من إدارة الشئون الدينية، وكان يتمتع بوضع مشابه لوضع المشيخة تحت قيادة جمعية الاتحاد والترقي.

وقد أثار تقليص وضع شيخ الإسلام إلى منصب وزير دولة بعد الثورة جدلًا كبيرًا في عام ١٩٠٩م حول ما إذا كان ينبغي أن يكون عضوًا في مجلس الوزراء. وفي حين أبقى

البرلمان الذي تقوده جمعية الاتحاد والترقي على المشيخةِ في مجلس الوزراء، كان السياسيون الأصوليون والعلماء يعارضون هذه الفكرةَ على أساس أن وضع شيخ الإسلام يجب أن يكون أعلى من مجلس الوزراء حتى لا تكون هذه السلطة الدينية الثانية الأعلى في الإسلام عرضةً لمطالب أعضاء البرلمان أو مساءلتهم، وبعضهم من غير المسلمين[١٥٦]. كانت صحيفتا الميزان والبركان المحافظتان صوت الأصوليين في هذا النقاش.

الصراع الخطابي: الأصوليون ضد الحداثيين:

المسئول التقليدي: الميزان والبركان:

قدم العلماء الأصوليون حُجتين فيما يتعلق بوضع شيخ الإسلام: أولاهما – لقد أصروا على أن شيخ الإسلام كان الشخصية الدينية للخليفة وفقًا لكل من الشريعة والدستور، وكان يجب عَدُّهُ رئيسًا للجالية الإسلامية خارج حدود الدولة العثمانية. ولذلك لا يمكن أن يكون عضوًا في مجلس الوزراء (الميزان، ٢٤ فبراير ١٩٠٩، رقم ٧٦). ثانيتهما – أنه يستحيل أن يُعامَل معاملة الوزير العادي مع كونه ممثلًا دينيًا للخليفة: يَخضعُ تعيين كل من رئيس الوزراء وشيخ الإسلام لسلطة السلطان. ففي كل ملكية دستورية في العالم، يختار الملك واحدًا منهم فقط لتشكيل الحكومة؛ ولكن في نظامنا، يعين كل منهما. ولا بد من وجود سبب لهذا. (...) في الواقع شيخ الإسلام هو ممثل عن الخليفة، وليس السلطان. ومهمته الرئيسةُ هي تقديمَ رأي للحكومة حول المسألة المطروحة من منظور ديني. ومن ثم، فهو غير مسئول عن الأنشطة الأخرى لمجلس الوزراء. لهذا السبب، لا يمكن أن يكون له صلة رسمية بأعضاء البرلمان.

تعني هاتان الحجتان أنه لا يمكن مساءلة شيخ الإسلام مِنْ قِبَلِ البرلمان أو مجلس الوزراء اللذينِ كانا الشغلَ الشاغل للأصوليينَ؛ لأن هاتين المؤسستينِ كلتيهما قد سمحتا بمشاركة كل من الوحدويين وغير المسلمين وتأثيرهما في السياسة العثمانية. وقد عبر درويش فاهدتي (زعيم الثورة المضادة) عن هذا القلق صراحةً في مقال نشرَهُ في صحيفته البركان (رقم ٥٦، ١٩ فبراير ١٩٠٩م). واستنادًا إلى استراتيجية الوضع المزدوج للخلافة، أصر على أنه "ما دام فصْلُ النظام الدستوري عن الدين غير ممكنٍ"، فمن المفترَضِ أن تكون الشريعة

---

١٥٦ كان التوزيع العرقي للنواب في برلمان الفترة الأولى (١٩٠٨ : ١٩١٢م) في عصر المشروطية الثاني كما يأتي: الأتراك: ١٥٦، والعرب: ٥٦، والألبان: ٢٥، واليونانيون: ٢١، والأرمن: ١١، واليهود: ٤، والبلغاريون: ٤، والفلاشيون: ١، وقد استمرت التعددية الدينية العرقية تلك حتى نهاية الحرب العالمية الأولى ١٩١٨م، وأثناء تلك الفترة كان هناك دائمًا قليل من الوزراء غير المسلمين في مجلس الوزراء (انظر: جونز ١٩٩٠م) يونانيين وأرمن عادةً.

الإسلامية أفضل من القوانين القائمة على الدستور. وقال: لا يمكن لأحد أن يعين شيخ الإسلام أو يقيله إلا الخليفة بخلاف الوزراء الآخرين، ومن ثم لا يمكن أن يشرف عليه البرلمان الذي كان وضعه أقل من وضع الخليفة، والمشيخة كذلك. وخَلُص إلى أنه: لا يمكن بأي طريقة أخرى. ولا يمكن لدين الإسلام أن يتسامحَ مع موقف يُهانُ فيه شيخ الإسلام بالتعرض لتصفيق [أعضاء البرلمان] وخطو أقدامهم الغاضب احتجاجًا كما في المسارحِ (المرجع نفسه، مقتبس من ياكوت ٢٠٠٥م: ٩٧).

إذن، حاولَ الأصوليونَ إحياء مكانة شيخ الإسلام لتقوية مركز السلطة الأصولية الدينية للإمبراطورية العثمانية، الممثلة في الخليفة وشيخ الإسلام، مقابل التحالف الحداثي الممثل في جمعية الاتحاد والترقي، وقد استحوذ على جزء كبير من سلطة الدولة بعد ثورة ١٩٠٨م. وكانت الاستراتيجية الخِطابية الرئيسة لدى الأصوليين هي تأكيدَ المكانة المزدوجة للخلافة (بوصفها سلطةً روحيةً وسياسيةً)، ومع ذلك قامت بعلمنةٍ جزئيةٍ لخِطابهم الإسلامي بافتراض الانقسام الثنائي غير الموجود سابقًا للروحي مقابل الدنيوي (انظر كذلك أدناه). وكان الأسلوب الخِطابي الرئيس في هذا النقاش هو تسليط الضوء على العلاقة الهرمية بين الشريعة، ممثلةً في شيخ الإسلام، والسياسة العلمانية التي يمثلها مجلس الوزراء والبرلمان. وكان هدفُهم الرئيس هو رفع مكانة شيخ الإسلام وتمكين الخلفاء المتزايدين الذين لا حولَ لهم ولا قوة، مثل عبد الحميد الثاني؛ بنقل المشيخة خارج الحكومة. ورغم ذلك، فمع وجود أغلبية في البرلمان العثماني، أبقت جمعية الاتحاد والترقي هذا المنصب الديني أعلى هيئة في الحكومة، بهدف الحد من استقلاله عن طريق وضعه تحت سيطرة الحكومة والمجلس. وتمكنت جمعية الاتحاد والترقي من تحقيق ذلك بمساعدة كبيرة من الإسلاميين الحداثيين، ومن بينهم حمدي يازر الذي لعب دورًا حاسمًا في ذلك.

حجة الحداثي: حمدي يازر:

كان يازر باحثًا إسلاميًا بارزًا وعضوًا في لجنة العلماء في جمعية الاتحاد والترقي، نشر يازر مقالةً قصيرةً ولكنها مهمة في جريدة (بيان الحق)، وهي مجلة إسلامية مهمة، انتقد فيها – من الناحية الدينية – ما ورد سابقًا من الحجج التي قدمها الأصوليون. وسوَّغ اعتراضه على رفع مكانة شيخ الإسلام بالإشارة إلى الخطر المحتمَلِ لرفع مكانته إلى مستوى البابا المعصوم، وذلك ما يمنعه الإسلام منعًا تامًا. وقال كذلك إن مثل هذا التغيير في وضع شيخ الإسلام ومكانته يعني أن النظام الدستوري غير متوافق مع الإسلام، وهو أمر لا يمكن تصورُهُ

بالنسبة له. ولدعم حججه، نشر يازر استراتيجيةً خِطابيةً مألوفةً؛ واستشهد بآية قرآنية[١٥٧] تنتقد تأثير السلطة الروحية في المسيحية. كما أشار إلى حديث مشهور معناه أنه «لا رهبانيةَ فِي الإِسْلَامِ»[١٥٨]. واتخذ هذين المرجعين مبادئ تمنع الخليفة من أن يكون له أي سلطة دينية، وادعى يازر كذلك أنه من المفارقات أن هذه المبادئ ستزيل كل العقبات التي تمنع الإسلام من التدخل في الحياة السياسية: بناءً على قاعدة "لَا رَهبانيةَ فِي الإِسلامِ"، فقد قضى دين الإسلام على الرهبنةِ، وأغلق بذلك الباب أمام أي تصور يمنع الأديان من الانخراط في السياسة. ولذلك، أراد الإسلام أن يعزز كل جانب من جوانب الحياة الاجتماعية عن طريق القضاء على الرهبنة، وأصدر أمرًا بحقوق الرجل ومسئولياته، وأرسى المساواة بين المسلمين (١٩٠٩م، ص٤٣٣).

وكانت حجة حَمدي يازر – بوصفها خِطابًا – تهدف كلها إلى تقليص مكانة شيخ الإسلام، كما أسهمتْ في التغييرات القانونية الفعلية التي اعتمدت على هذا الرأي الحداثي، وأصبحت ممكنةً من خلال التدخل المباشر في نظرية الخلافة، وقَلَّصتْ مكانةَ شيخ الإسلام، ممثل الخليفة، تدريجيًا في التسلسل الهرمي للدولة عن طريق إضعاف سلطة الخليفة، ومن ثم تقليل قوة الخليفة في جانبه الدنيوي. وصرح يازر بذلك واضحًا عندما قال: "الإسلام... يتطلب فرعًا تنفيذيًا يدير شئون الدولة الإسلامية، ويُسمَّى [قائده] الإمام والخليفة" (١٩٠٩م، ص ٤٣٤). وبعبارة أخرى: هدف يازر بادعاءاته إلى تقليل مكانة مكتب شيخ الإسلام على أساس الافتراض نفسه: أن الخلافة حكمٌ مؤقت. ولذلك، عَرَّفَ يازر المشيخة بأنها مجرد منصب سياسي، أو وزارة: إن تمثيل الخليفة ليس وقفًا على مكانة شيخ الإسلام، كما أنه لا يرتبط بأي شكل من أشكال السلطة الروحية. ولهذا السبب، ليس لدى شيخ الإسلام مكان في النظرية الإسلامية سوى كونه عضوًا في مجلس الوزراء بوصفه جزءًا من السلطة التنفيذية. ومن ثم، لا يمكن النظر إليه على أنه زعيم روحي. وتعد المكانة الخاصة التي يتمتع بها حاليًا مستمدةً فقط من الاحترام الكبير الذي يحظى به الإسلام. ولذلك فإن شيخ الإسلام مسئول أمام البرلمان، إذا اقتضى الأمر، ويجب أن يكون مسئولًا عن أفعاله؛ لكن معاملة مكتبه على أنه مقدس ومعصوم مثل البابوية يتعارض مع الحكمة الأساسية للشريعة الإسلامية (١٩٠٩م، ص٤٣٦).

---

١٥٧ {ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا ۖ فَآتَيْنَا الَّذِينَ آمَنُوا مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ ۖ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ} [سورة الحديد: الآية ٢٧].

١٥٨ سبق تخريجه (الناشر).

اعتراض الأصولي: إسماعيل حقي:

جاء الرد الأصولي على التدخل الاستراتيجي الذي قام به حمدي يازر من باحث وأستاذ مدرسي شهير بالقدر نفسه، وهو إسماعيل حقي (إزميرلي). ففي اعتراضه في مقال نُشِرَ في جريدة (الصراط المستقيم)، وهي مجلة إسلامية بارزة أخرى، كان يعلم أن وضع شيخ الإسلام مرتبط ارتباطًا مباشرًا بوضع الخليفة، وأعاد تأكيد الموقف الأصولي تجاه الرأي الأخير. وتبنى إسماعيل حقي - مثل كل الأصوليين - التعريف الكلاسيكي للخلافة، وأعطاه معنًى أكثر شمولًا، فقال: الخلافة الإسلامية هي سلطة دينية وحكم دنيوي؛ وإنها أفضل الحكومات في الحضارة المعاصرة، وأعلى المناصب الدينية؛ فهي مبنية على العدل والتقوى (الحكمة الدينية)، وتلتزم بقوانين الدين ومبادئ الشريعة. والخليفة هو المهيمن على الشئون الدينية، والحاكم في المسائل الدنيوية (١٩١٠م، ص٤٣٨).

وعلاوةً على ذلك، وبناءً على هذا التعريف الشامل، رفض إسماعيل حقي كذلك ادعاء يازر (١٩٠٩، ص٤٣٥) وقال بأنه "مثلما تستخدم دول مختلفة ألقابًا مختلفةً للسلطان، مثل: العاهل، والإمبراطور، والملك؛ لا يوجد أي ضرر في استخدام اللقب الإسلامي (الخليفة) بالمعنى نفسه". وبدلًا من ذلك، اقترحَ حقي أن يُطلَقَ على الحكام المسلمين في المناطق النائية (بالنسبة إلى إسطنبول) مثل: شمال إفريقيا، والهند لقب (أمير) الخليفة العثماني (إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٤٣؛ راجع التقاليد الأخرى (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٨٣، والصفائحي ١٩١٥م، ص٧٣). وبناءً على هذه الحجج، حاول إسماعيل حقي أن يساعد في رفع مكانة مكتب شيخ الإسلام عن طريق نزع الشرعية عن سياسة جمعية الاتحاد والترقي المتمثلة في تفويض قوتها إلى جانب سلطة الخليفة.

تتضمن الاستراتيجية الأصولية المتمثلة في إقامة الوضع المزدوج للخلافة تقنية تأكيد موضوعين آخرين، وهما: الشروط المسبقة لتولي الخلافة، والواجبات الرئيسة للخليفة. وفي الموضوع الأول، قال إسماعيل حقي وآخرون: إن الخليفة الحقيقي لا يجوز أن يمتلك القوة السياسية والعسكرية فحسب، بل يجب كذلك أن يتقن جميع العلوم الدينية، ويصل إلى مستوى الاجتهاد - أعلى مستوى من المعرفة الإسلامية - (إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٣٨ - ٤٣٩، وعمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٠ : ٢٤٣، والصفائحي ١٩١٥م، ص٥٤ - ٥٥). وفيما يتعلق بالموضوع الثاني، فقد أوجب الأصوليون - مرةً أخرى تماشيًا مع التيار العقدي السني - على الخليفة أن يقوم بهذه الوظائف: تطبيق قواعد الشريعة، والجهاد، وحماية الدين

والناس (إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٣٨، ومصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٣، والصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩ : ٨٣)، وهذا بالتأكيد يتطلب أن يكون للخليفة سلطة سياسية ودينية.

ومع ذلك، فلأن القوة السياسية والأيديولوجية للتحالف الحداثي مع جمعية الاتحاد والترقي تجاوز قوة الأصوليين، فقد فشل الأخيرون في تحقيق هدفهم. وسيطرت جمعية الاتحاد والترقي - كما بينا سابقًا - على الحكومة بقمع الثورة المضادة في عام ١٩٠٩م (من خلال التخلص من الخليفة)، وبعد ذلك "انقلاب الباب العالي" في عام ١٩١٣م. ثم سعى النقابيون إلى مزيد من علمنة النظامين القضائي والتعليمي، مما قوَّض سلطة الخليفة، وشيخ الإسلام، والعلماء. وعزل شيخ الإسلام - كما ذكر من قبل - من مجلس الوزراء في عام ١٩١٧م نتيجة "إصلاحات ضياء كوك ألب". وأصبح كوك ألب من كبار المفكرين العلمانيين والمستشارين السياسين لدى جمعية الاتحاد والترقي في ذلك الوقت. وبعد مؤتمر الحزب في عام ١٩١٦م، بناءً على نصيحة كوك ألب، ضغطت جمعية الاتحاد والترقي على الخليفة السلطان محمد الخامس لإصدار مرسوم عزل شيخ الإسلام من مجلس الوزراء. ومن ثم قَلصتْ سلطته إلى حد كبير من جميع الجوانب الثلاثة. وخضعت المحاكم الدينية (الشرعية) لسيطرة وزارة العدل، والمدارس لوزارة التعليم التي حَدَّثتْ مناهجها الدراسية. كما أُنشِئتْ كذلك وزارة جديدة لإدارة المؤسسات (الأوقاف) في عام ١٩١٧م. ولا يزال شيخ الإسلام يسيطر على قانون الأسرة، ولكن حتى هذا القانون كان قد عُلمِنَ جزئيًا عندما سُنَّ قانون الميراث الجديد، استنادًا إلى القانون الألماني، في عام ١٩١٣م، مما زادَ من تقليصِ مكانته وتأثيرِ مكتبه. وبعد ذلك، أُلْغِيَتِ المشيخة تمامًا في ٣ مارس ١٩٢٤م، في اليوم نفسه الذي أُلْغِيَتْ فيه الخلافة. وبعد أن حولت جمعية الاتحاد والترقي كلًا من الخلافة والمشيخة أصبح ممكنًا بفضل الدعم الأيديولوجي الحاسم للعلماء الذين استخدموا - على أساس سلطتهم ومعرفتهم/ قوتهم - الخِطاب الإسلامي بشكل فعال لتسويغ التغييرات القانونية والسياسية العلمانية التي أضعفت المؤسسات الدينية. وكانت النتيجة غير المقصودة لهذه الجهود الرامية هي علمنة الممارسات المؤسسية باستخدام التسويغ الإسلامي، وعلمنة هذا الخطاب الإسلامي نفسه.

علمنة الخطاب الإسلامي:

استُخدِمَ هذا المفهوم للإشارة إلى التحول الجزئي للخِطاب الإسلامي من خلال تَبنِّي بعض الافتراضات (العلمانية)، وإعادة تعريف المفاهيم الإسلامية لأغراض (علمانية) في سياق سياسي أيديولوجي يتكون من خلال التغييرات العلمانية. وبمعنى آخر، كانت تلك

(العلمنة الداخلية) بمنزلة انعكاس في المجال الخطابي لعملية العلمنة الفعلية (المؤسسية). وفي سياق تطور الخلافة، كان الافتراض العلماني الأكثر أهميةً الذي ساعد في تحويل الخطاب الإسلامي هو التمييز الحديث بين الأبعاد (الروحية)، و(الدنيوية) لسلطة الخليفة التي لا توجد في النظرية الإسلامية الكلاسيكية للمؤسسة. وكان هذا الافتراض، كما سنرى في الفصل السادس، أكثر شيوعًا في خِطابات العلمانيين وأقل انتشارًا بين الأصوليين. ومع ذلك، فقد تبنى بعض أعضاء المجموعة الأخيرة التمييز الروحي مقابل الدنيوي، وأكدوا على المجموعة الأولى من أجل المساعدة في تقوية الخلافة. ولقد قَبِلَ الحداثيون التمييز نفسه، ولكنهم نفوا السلطة الروحية عن الخلافة لتأكيد بعدها السياسي.

السلطة "الروحية" مقابل "الدنيوية":

لم يكن هناك تمييز بين السلطة الروحية والدنيوية في النظرية الكلاسيكية للخلافة الإسلامية، والممارسة المبكرة كذلك؛ لأن سلطة الخليفة تشمل السياسة والدين كليهما، ولا تقتصر على الجوانب الروحية والمسئوليات. ولا تعترف النظرية السياسية الإسلامية السائدة بالسلطة (الروحية)، ولا تميز بين السلطة الدينية والسياسية[١٥٩] كما نوقش في الفصل الأول. كما ترفض النظرية السنية للخلافة بشدة – بخلاف وجهة النظر الشيعية – إمكانية وجود أي أساس إلهي للسلطة السياسية الدينية. وكان معاوية أول خليفة أُمَويّ، بالغ في الجانب الديني للمؤسسة باستخدام لقب (ظِلّ الله علَى الأرضِ)، واستخدمه كذلك بعض الخلفاء اللاحقين في التاريخ الإسلامي. وفي العقود الأخيرة من الخلافة أيضًا، كان على بعض الأصوليين أن يؤكدوا البُعد الروحي لسلطة الخليفة، خاصةً في اللحظات الحرجة التي كانت فيها المؤسسة ضعيفةً جدًا. فعندما قُيِّدَتْ قوة السلطان عبد الحميد الثاني – مثلًا – بعد ثورة ١٩٠٨م، لجأ بعض الأصوليين إلى استراتيجية تسمية الخليفة (ظل الله على الأرض) نفسها (عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ص٦٠، ٦١، ومحمد طاهر ١٩٠٩م، ص٧٠، ٧٢).

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وقبل انفصال الخلافة عن الملكية (وبذلك تحولت إلى سلطة روحية) في أواخر عام ١٩٢٢م، قال سيد محمود – على نحو مشابه – وهو مفكر

---

١٥٩ قارنْ تعريف الماوردي للخلافة: قضى الله تعالت قدرته أن يكون للمجتمع (الأمة) قائد أمننا من خلاله بالخلافة عن النبي، وحمى الدين (الملة)، وعهد إليه بالسلطة (السياسة)؛ لكي تتقدم إدارة الشئون [على أساس] الدين الحقيقي، وأصبحت الخلافة [الإمامة] المبدأ الذي تأسست عليه أسس المجتمع وانتظمت به رفاهية المجتمع، واستقرت به شئون الصالح العام وانبثقت منه الوظائف المحددة (الولايات الخاصة) (الماوردي ١٩٩٤م، ص٣، وقارن التفتازاني ١٩٨٩م، المجلد ٢٣٢).

مسلم هندي وعضو في حركة الخلافة[١٦٠]: إن الخلافة تعني كذلك ولاءً مؤقتًا، لأن الخليفة ليس وريثًا للمتدينين فحسب، ولكنه وريث كذلك للسلطة الدنيوية للنبي. وقد جمع الرسول في نفسه وظيفتي الملك والرئاسة الروحية، وهذه سمة من السيادة الإسلامية استمرت لآخر الوقت (سيد محمود ١٩٢١م، ص٣٩).

وكان هذا التمييز بين الروحي والدنيوي غلمانيًا، مما أدى إلى العلمنةِ جزئيًا لخطاب الأصوليين. ومع ذلك، لا يفترِضُ مثلَ هذا التمييز كلُّ الأصوليين؛ ففي الواقع، حاول بعضهم تأكيد السلطة السياسية الدينية للخليفة، كما هو واردٌ في مجال واحد، كما في النظرة الكلاسيكية. وقد أوضح السياسي الفكري سعيد حليم باشا ذلك عندما قال: إن الإسلام بشموله جميع الأعمال الإنسانية، يرفض التمييز بين الدنيوي والديني... وما دامت الكنيسة والدولة تشكلان وحدةً واحدةً في الإسلام، فلا يمكن الفصل بينهما (٢٠٠٠م [١٩٢٠]، ص٣٩٦).

واعتمد معظم الحداثيين – من ناحية أخرى – ضمنيًا أو صراحةً على تمييز الجانب الروحي مقابل الدنيوي لتأكيد هذا الجانب الأخير. ويمكن رؤية ذلك بوضوح في تعريف الحداثيين الخلافة (نوقش ذلك من قبل). فَعَرَّفَ عبد العزيز جاويش الموالي التونسي لجمعية الاتحاد والترقي – مثلًا – الخلافةَ بالتركيز على بعدها السياسي وحرمانها من الجانب الروحي، وقال إن: الخلافة ليست منصبًا يمكن أن نتوقع به النعم والبركة من السماء، ولكنها بدلًا من ذلك، مؤسسة من المفترَض أن تحمي حقوق (الأشخاص)، وتنفذ العقوباتِ، وتحمي الناس من الاضطهاد، وتتخذ الترتيبات اللازمة والسياسات الحديثة (المتحضرة) المفيدة للمجتمع الإسلامي (١٩١٦م، ص٢٥١؛ راجع حمدي يازر ١٩٠٩م، ص٤٣٣، وسيد بك ١٩١٧م، ص٤٤٥، ورشيد رضا ١٩٢٣م، ص١٤٠، ١٤٢).

---

١٦٠ كان سيد محمود (١٨٨٩ : ١٩٦١م) مفكرًا وسياسيًا وعالمًا بالقانون وقد أيدَ بقوة وحدة المسلمين في ظل القيادة العثمانية عقب مؤتمر الصلح في باريس بعد الحرب العالمية الأولى، وقد تلقى تعليمه في القانون بكلية البجار في جامعة كمبردج وجامعة مونستر، ثم عاد إلى باتنا في الهند ليعمل محاميًا، وفي سنة ١٩١٧م التحق بحركة الخلافة وعمل أمينًا للجنة المركزية التابعة لها بين سنتي ١٩٢١م و١٩٢٦م، وخلال الشقاق بين المؤتمر القومي الهندي والرابطة الإسلامية انحاز إلى مؤتمر غاندي ليصبح عضوًا بلجنته العاملة (١٩٤٠ : ١٩٤٥م)، ثم وزيرًا للزراعة والمواصلات في الحكومة الهندية (١٩٤٦ : ١٩٥٢م)، وعمل كذلك في البرلمان سنة ١٩٥٢ : ١٩٥٧م و١٩٦١م، وصنف العديد من الكتب والمقالات حول موقف المسلمين الماضي والحالي في الهند، وحول الوحدة الهندوسية الإسلامية (كارا ٢٠٠٥م، ص٢٢) وكان كتابه المؤثر – بعنوان (الخلافة وإنجلترا) – عرضًا لوجهة نظر المتمسكين بالتقاليد حول الخلافة بوصفها مؤسسةً دنيويةً وروحيةً ونقدًا للسياسة البريطانية تجاه الهند والمسلمين والخلافة العثمانية، وقد نُشِرَ الكتاب مرتين: الأولى باللغة الإنجليزية والأخرى باللغة الأردية خلال عامي ١٩٢١ – ١٩٢٢م.

وكانت الحجة الدينية لحمدي يازر لتقليل مكانة شيخ الإسلام (التي نوقشت قبل ذلك) تستند إلى التمييز الضمني بين الدنيوي والروحي. وذهب - في نقده الرأي الأصولي للخلافة - إلى حد القول بأن "مبدأ الروحية لا يتعلق حتى بالعبادة وطقوس الإسلام؛ وبدلًا من ذلك، لدينا مبدأ المعرفة والعلوم" (١٩٠٩م، ص٤٣٣). ولذلك، فإن تفسير يازر الاستراتيجي لعلم العقيدة الإسلامي بوصفه جزءًا من (الهندسة العقائدية) يجسد غلمانية الخِطاب الإسلامي لدى عالم إسلامي؛ لقد قدم حجةً (إسلاميةً) مستندةً كليًا إلى العقيدة الإسلامية، قائلًا إن الحكمة وراء مبدأ "عدم وجود سلطة روحية"، وكانت لتمكين الإسلام من المشاركة في السياسة. ومع ذلك، فقد استندت حجته إلى الانقسام الحديث/ العلماني بين الدين والسياسة المستمدة من الغرب.

وكانت هذه النظرة المزدوجة رد فعل على تحديين متزامنين للمفهوم الحداثي للخلافة: فمن ناحية، ادعى كثيرٌ من المستشرقين ووسائل الإعلام الأوروبية أن الخليفة لم يكن مختلفًا عن البابا، ومن ثم لا ينبغي أن يكون له أي سلطة سياسية. ومن ناحية أخرى، ربما دفع تأكيد بعض الأصوليين السلطة الروحية للخليفة، الحداثيين إلى الخوف من أن يهيمن التصور الاستشراقي المشوه للسياسة الإسلامية على المجال العام. وهكذا، كان كِتَابُ جاويش عن الخلافة الذي كتبه للدفاع عن الخلافة العثمانية، تحت عنوان: "دحض المزاعم المقدمة في الصحف البريطانية والفرنسية بخصوص الخلافة الإسلامية". وكانت الافتتاحية غير المتوقعة التي نُشِرَتْ في مجلة (سبيل الرشاد: مجلة إسلامية) بعنوان مماثل: "الرد على الصحافة البريطانية"، تعكس الطبيعة (التفاعلية) للخطاب الحديث.

وقد أسهمَ الانقسام العلماني بين السلطتين الدنيوية والروحية للخليفة، في علمنةِ الإسلاميين أنفسهم الخِطاب الإسلامي، وهي نتيجة غير مقصودة لاستخدامهم هذا الخطاب. وكان هذا صحيحًا بالنسبة لعدد قليل من الأصوليينَ، وكذلك العديد من الحداثيين. وينطوي مثل هذا الفصل بين المقدس والدنيوي على مستوًى عام على خلط بين نظريتين معرفيتين، ويمكن أن يُسمَّى ذلك "ربطًا مزدوجًا". أي أن نظرية المعرفة الإسلامية (تلوَّثَتْ) تدريجيًا بسبب خلطها بنظرية المعرفة العلمانية التي طُبِّقتْ من خلال هيمنة المؤسسات وطرق التفكير الأوروبية[١٦١]،

١٦١ إنني أستعير مصطلح "الرابطة المزدوجة" من عالم الأنثروبولوجيا جريجوري بيتسون (١٩٧٢م)، وأستخدمه بمعناه الأساسي التواصلي، ولكن على مستوى تجريدي أكثر، وهو ببساطة يشير إلى الموقف المتعارض، حيث ينحصر الضحية بين مطلبين متصارعين؛ مما يسبب الارتباك من جانبه، ويستخدمه بيتسون

وكلما تعرض المفكرون الإسلاميون لمفاهيم وممارسات غربية / علمانية؛ تعمق الاختلاف الروحي/ الدنيوي (أو المقدس / والمدنس) في تفكيرهم. وأدى ذلك إلى غموض في خطاباتهم يعكس الازدواجية (التعايش بين نظريتين معرفيتين مختلفتين) التي شكلت طرق تفكيرهم. وفي حالة العلمانيين، من ناحية أخرى، فإن هذا الغموض والتضارب اللذين نلاحظهما بين الإسلاميين سوف يتضاءلان ويحل محلهما في النهاية تحول معرفي - من نظرية إسلامية إلى نظرية علمانية - خاصةً بعد إلغاء الخلافة في عام ١٩٢٤م[١٦٢]، وبالإضافة إلى تبني التمييز بين البعدين الروحي والدنيوي للخليفة، فقد استخدم الحداثيون خاصةً استراتيجتين استطراديتين أسهمتا في علمنة خطابهم الإسلامي: (١) التكييف الانتقائي للمؤسسات الغربية، (٢) تاريخية الدين بتأكيد أولوية الظروف الاجتماعية (الحديثة).

التكييف الانتقائي للمؤسسات الغربية:

إن تكييف بعض المؤسسات الغربية - مثل المؤسسة العسكرية الحديثة والبرلمان - مع المجتمع الإسلامي كان سياسة دولة متبعةً بالفعل منذ القرن الثامن عشر[١٦٣]، وفي العصر الكلاسيكي - في السابق - كانت وجهة نظر طبقات النخبة العثمانية السائدة هي أنه ليس هناك ما يمكن تعلمه أو استعارته من الملحدين، وكان كثير من البيروقراطيين والمفكرين والعلماء -خلال القرن التاسع عشر - يحاولون تسويغ سياسة تبني القوانين العصرية مع الرجوع إلى المصادر والمبادئ الإسلامية (بركس ١٩٥٧م)، وفي عصر المشروطية الثاني كذلك كان الحداثيون يستخدمون أحيانًا هذا التسويغ أسلوبًا خِطابيًا لتفسير التحديث وإضفاء طابع الشرعية عليه، ولاسيما في المؤسسات الحكومية والتعليمية والعسكرية، وذلك باستيراد النماذج من الدول الأوروبية، وهكذا فإن هذا الأسلوب كان أحد النواحي التي ميزتهم عن الأصوليين، وكان كذلك عنصرًا خِطابيًا جعلهم يتشابهون مع العلمانيين، لكن العلمانيين كانوا

وآخرون لفهم الحالات الفصامية، ولكنهم يقولون أيضًا: إن التواصل المضطرب أحيانًا ما يقع كذلك في المواقف الطبيعية، ولا أعني هنا بالطبع أنه يتضمن موقفًا مرضيًا في حال المفكرين الإسلاميين.

١٦٢ جيل بارلا (١٩٩٣م) تتابع أصول التغير في نظرية المعرفة في الرواية العثمانية أثناء عصر التنظيمات (١٨٣٩ : ١٨٧٦م)، فتوضح كيف أثرت نظريات المعرفة الأوروبية بشكل متزايد على الروائيين العثمانيين الذين نقلوا هذه الصورة الأدبية عن الغرب.

١٦٣ في الفصل الثاني ناقشت إصلاحات التحديث الأولى فأعطيتُ مثالاً من السلطان سليم الثالث (١٧٨٩ : ١٨٠٧م) الذي سوغ إصلاحاته العسكرية - إذ دعا الخبراء الأوروبيين وأسس جيشًا جديدًا على الطراز الغربي - بالإشارة إلى الحديث النبوي: «مَنْ قَتَلَ كَافِرًا فَلَهُ سَلَبُهُ».

يركزون أكثر على تكييف الإسلام مع الظروف العصرية وليس العكس.

ومن خلال هذا الإطار كان الخطاب الحداثي يتبع مسار التكييف الذي يتراوح من المؤسسات المادية الصغيرة نسبيًا إلى المؤسسات المجردة ذات النطاق الواسع، ويتمثل نطاق التكييف في حجج المفكرين الثلاثة: وجهة نظر المالبلي حول النظام الوزاري، ووجهة نظر سيد بك فيما يتعلق ببعض مظاهر الشريعة الإسلامية، وحجة لطفي فكري فيما يخص المسألة ذات النطاق الأوسع، وهي نظام الحكم في الدولة، إن الطريقة التي نشر بها المالبلي أسلوب التكييف الانتقائي بوصفه جزءًا من حجته فيما يتعلق بمكانة شيخ الإسلام على وجه الخصوص قد استوحاها من بنية مجالس الوزراء في الدول الأوروبية، وكما نوقش آنفًا فإن هدفه الرئيس كان التمهيد لتقليص سلطة شيخ الإسلام، لكنه في نهاية مقاله المهم أسهبَ فألْمَحَ إلى أنه من الممكن عزل ممثل الخليفة تمامًا من مجلس الوزراء، وهذا ما سيحققه حزب الاتحاد والترقي سنة ١٩١٧م (انظر أعلاه)، وقارن مجلس الوزراء الغربي بمثيله الشرقي، فاقترح ضرورة اتباع النظام الغربي الذي سيقلص منصب شيخ الإسلام ليصير منصبًا رمزيًا دون أي سلطة حقيقية: في الدول [الغربية] التي تحكمها الملكية الدستورية يعين رئيس الدولة رئيس الوزراء بخلاف السلطان العثماني الذي يعين كذلك شيخ الإسلام، وفي بعض الدول يتولى رئيس الوزراء كذلك مهام وزارة أخرى إن كان ثمة حاجة ليكون هذا قانونًا ثابتًا في النظام الدستوري في الشرق، وبذلك نجعله يقلد الغرب في هذه الناحية فإن لدينا حلًا لهذا؛ فليس هناك عقبة أمام وجود رئاسة الوزراء والمشيخة [منصب شيخ الإسلام] متجاورتين، بل من الممكن كذلك أن نوحدهما توحيدًا تامًا (١٩٠٩م، ص٤٣٦).

لقد سَوَّغَ المالبلي جداله بأنه من الممكن توحيد المنصبين؛ أي نقل سلطة المشيخة إلى منصب رئيس الوزراء، فقال: إن شيخ الإسلام "لا يمكن أن يُعَدَّ أبدًا قائدًا روحيًا... لأن قائد المجتمع الإسلامي [الخليفة] لا يمكن أبدًا أن يَعدُوَ كونه رئيسًا للحكومة الإسلامية" (المرجع نفسه)، ومن ثم فقد نشر المالبلي أسلوب الاستعارة من الغرب ليتمم استراتيجيته الخطابية الرئيسة (المناقشة آنفًا) المتعلقة بتعريف الخلافة بوصفها سلطةً دنيويةً، وقد تحققت الاستراتيجيتان كلتاهما تدريجيًا من خلال التطورات السياسية التي شكلت وتشكلت بفضل تلك الخِطابات أثناء عصر المشروطية الثاني، وتمثل الطريقة التي استخدم بها المالبلي هاتين الاستراتيجيتين علمنةَ الحداثي الإسلامي للخطاب الإسلامي؛ إذ إنَّ خِطابه أومأ إلى تقليص سلطة شيخ الإسلام التي ستصنف من خلال قوانين الحكومة العلمانية الغربية التي كان يريد أن يتبناها.

وتكشف الطريقة التي نشر بها سيد بك أسلوب التكييف الانتقائي كذلك مثالاً آخر لعلمنة الخطاب الإسلامي، فكان استخدامه لهذا الأسلوب يخاطب نطاقًا محددًا من سلطان شيخ الإسلام القضائي؛ قانون الأسرة، وقد عُلْمن قانون الأسرة القائم على الشريعة - كما ذكر آنفًا - إلى حد ما في سنة ١٩١٣م عندما قدم حزب الاتحاد والترقي قانون الميراث الجديد القائم على القانون الألماني، ولقد أضاف هذا القانون تغيرًا رمزيًا ملموسًا في القانون الإسلامي؛ لأن الميراث كان مجالاً طور فيه العالمون بالقانون دستورًا مفصلاً منظورًا معتمدين على مبادئ الفقه والمصادر الإسلامية (القرآن والسنة)، وهكذا فإن تبني قانون الميراث الألماني قد عَلْمن - إلى حد كبير - قانون الأسرة العثماني، فكان تسويغ سيد بك الإسلامي استعارة المبادئ القانونية من الغرب (انظر أدناه) وثيق الصلة بإضفاء طابع الشرعية على هذا التغيير في قانون الأسرة، ولأنه كان زعيمًا لحزب الاتحاد والترقي؛ فقد لعب دورًا في هذا الإصلاح القانوني، وعلاوةً على ذلك فإن تدخله الاستراتيجي لم يسوغ الموقف القائم فعلاً فحسب، بل ساعد الاتحاديين على إحداث تغيير آخر في قانون الأسرة، وفي سنة ١٩١٧م قدم حزب الاتحاد والترقي قانونًا جديدًا ينظم الإجراءات في المحاكم الدينية لتكون وسيلةً لتحديث النظام القانوني الذي قَلّصَ سلطة شيخ الإسلام كما ذُكِر آنفًا، وقد صدر قانون الأسرة المتسق - بوصفه جزءًا من هذا القانون - من أجل كل المواطنين العثمانيين، وكان القانون - كما يشير زورتشر - "قائمًا على الانتقاء الحداثي للقوانين من بين مذاهب الشرع الإسلامية الأصولية الأربعة"، كما "تضمن كذلك عددًا من الترتيبات الخاصة بغير المسلمين" (١٩٩٣م، ص١٢٦)، وبسبب قوة سيد بك العلمية في الشريعة الإسلامية فإن تدخله بهذين الافتراضين المتعلقين بالعلمنة القانونية كان مهمًا فيما يتعلق بإحداث التغيرات العلمانية وتسويغها في قانون الأسرة، وقد قدم تسويغه لهذهِ التغيرات عن طريق أسلوب الاستعارة الانتقائية من القوانين الغربية.

ومما يثير العجب أن سيد بك فعل هذا بوصفه جزءًا من مناقشته الخلافة؛ فقارن قوانين الأسرة الإسلامية والأوروبية، واعتمد على تشابه غريب بين الأسرة والنظام السياسي الإسلامي لتوضيح سلطة الخليفة للناس، وأكد أنه في قانون الزواج الأوروبي يكون للزوج السلطة المطلقة على زوجته، وله وحده حق التملك "وذلك مبدأ غير منطقي يجعل الزوجة أمةً عند زوجها"، وذلك "غير مقبول في الشريعة الإسلامية" (١٩١٧م، ص٤٥٠)، في حين يفرض الإسلام قانون الزواج الذي لا يعطي الزوجة حق التملك فحسب، بل يؤكد أن الزوج ليس له الحق في ملكية زوجته الخاصة، ثم نقل سيد بك هذا التباين إلى المجال السياسي فاستنتج

أن الخليفة مثل الزوج المسلم ليس له الحق على الأمة إلا في مدى محدود تجيزه الشريعة الإسلامية (المرجع نفسه)؛ ولهذا فإن إعادة بنائه الخطابي لنطاق محدد من الشريعة الإسلامية عن طريق المقارنة مع قانون الزواج الأوروبي تمثل محاولة العالم الإسلامي استعارة مفهوم الحكومة الحديث أثناء إثبات أفضلية الشريعة الإسلامية على القانون الغربي.

كانت علمنة الخطاب نتيجةً غير مقصودة لمقارنة سيد بك بين الأنظمة القانونية الإسلامية والأوروبية، وعلى الرغم من أنه – بوصفه خبيرًا في الشريعة الإسلامية - أكد أن "الشريعة الإسلامية... هي الأفضل والأكثر تطورًا من القانون الغربي" (١٩١٧م، ص٤٨٤) فإنه كان يؤيد التكييف الانتقائي والتركيب المتميز بين النظامين مجادلًا ضدَّ "الترجمة المباشرة للقوانين الأوروبية" التي بدأت مناقشتها في المجال العام في ذلك الوقت، وسوغ سيد بك كعادته وجهة نظره الخاصة بالتكييف الانتقائي بالإشارة إلى حديث مشهور: يمكن للحكومة كذلك – عند الضرورة – أن تستفيد / تستعير من القانون المدني الغربي تمامًا على غرار العلوم والتقنيات الأخرى، وليس هناك ما يحول دون ذلك في الشريعة الإسلامية، فوفقًا لحديث صحيح يقول: "الكلمةُ الحِكمةُ ضالَّةُ المؤمنِ، فحيثُ وجدَها فهوَ أحقُّ بِها"[١٦٤]، فإن الحكمة هي ملكية المسلمين المفقودة، إذن هم أحق بها من أي أمة أخرى أينما وجدوها.

من الناحية الأخرى أودُّ كذلك أن أبين أن علم الفقه الشرقي وهو الشريعة الإسلامية - كما توضح ذلك المقارنة البسيطة – هو أفضل وأكثر تطورًا وملاءمةً لقوانين الإنسانية الطبيعية من النظام القانوني الغربي القائم أساسًا على القانون الروماني وجزئيًا على العادات والظروف المحلية، ولهذا السبب وإن لم يكن هناك ضرورة ملحة فمن غير الحكمة، بل مما يخالف شرع الله أن نتخلى تمامًا عن الفقه الإسلامي من خلال الترجمة غير الضرورية للقوانين الأوروبية وتطبيقها (١٩١٧م، ص٤٨٤).

كان سيد بك عالمًا بالقانون وعضوًا ذا نفوذ في حزب الاتحاد والترقي، ومن ثم كان اقتراحه الخاص بالتركيب الجزئي بين الأنظمة القانونية الإسلامية والغربية انعكاسًا للعمليات الواقعية المتعلقة بالاستعارة من القوانين الأوروبية، ليس هذا فحسب بل سوغ كذلك علمنة الشريعة الإسلامية التي قام بها حزب الاتحاد والترقي إبان عصر المشروطية الثاني، وعندما هُزِمَتِ الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى كان يدعم الحركة القومية التركية

١٦٤ أخرجه الترمذي في سننه (٢٦٨٧/ كتاب العلم)، وابن ماجة في سننه (٤١٦٩/ كتاب الزهد)، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وصححه الألباني (الناشر).

في الأناضول وكان يحتفظ بعلاقات حميمة مع قياداتها، ولاسيما مصطفى كمال، وكان سيد بك - كما نوقش في الفصل الثالث - هو الذي ساعد مصطفى كمال في مناسبات عديدة إذ سخّر علمه الواسع بالإسلام وقدرته العلمية في خدمة كمال[165]، وفي المقابل أصبح أول وزير للعدل في الفترة الجمهورية (١٩٢٣ - ١٩٢٤م) ولعب دوراً حاسماً في إلغاء الخلافة (انظر: الفصل السادس)، وقد قرر نظام الحكم الجديد نبذ الشريعة الإسلامية وتبني القوانين الأوروبية المختلفة (مثل: القانون المدني السويسري وقانون العقوبات الإيطالي) تبنياً كلياً، مما وسم مرحلةً مهمة من العلمنة في تركيا الحديثة، لكن إصرار سيد بك على التبني الجزئي - في مقابل التبني الكلي - للقوانين قتل حياته العملية في نظام الحكم الجديد؛ إذ عزله مصطفى كمال من منصبه وزيراً للعدل بسبب مقاومته تلك الإصلاحات الجذرية، وقد سوغت التغيرات القانونية من خلال استراتيجية خطابية أخرى لعبت دوراً مهماً في العلمنة السياسية والقانونية للدولة التركية: وهي تاريخية الدين.

تاريخية الدين:

إن محاولة تكييف الإسلام مع الظروف الاجتماعية الحديثة عبر الاستناد إلى تاريخيته[166] كانت الاستراتيجية الرئيسة التي استخدمها العلمانيون (انظر: الفصل السادس)، لكن قليلاً من الحداثيين استخدموها كذلك في مناقشاتهم حول الخلافة. وكان أفضل تمثيل لهذه الاستراتيجية هو خطابات المفكر العلماني البارز ضياء كوك ألب (انظر: الفصل الثاني)، والعالم الحداثي البارز سيد بك؛ فكانت تلك الاستراتيجية تعكس التأثير المتزايد للأفكار الغربية العلمانية على المفكرين العثمانيين. وهكذا أسهم هذا النفوذ الأجنبي في علمنة خطاباتهم الإسلامية. فكان افتراضهم الرئيس من وراء تلك الاستراتيجية هو أن بعض عناصر الشريعة الإسلامية

---

١٦٥ كتب سيد بك - مثلاً - خطبة مصطفى كمال المشهورة في البرلمان في الأول من نوفمبر سنة ١٩٢٢م حول إلغاء الملكية العثمانية، وسوف أحللها في الفصل السادس (الناشر).

١٦٦ مفهوم القراءة التاريخية للقرآن الكريم: هي محاولة مقاربة النص القرآني، من خلال دراسته بالمنهج التاريخي، بوصفه ظاهرة تاريخية، ونسجاً ثقافياً مرتبطاً بالزمان الذي أنزل فيه (القرن السابع الميلادي)، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان خصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، ثم دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية، وهم من نصطلح عليهم من منظور أركون بالفاعلين التاريخيين. والقول بتاريخية القرآن أو تاريخية النصوص له بعدان:

- تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إنتاجاً ثقافياً لمجتمع معين أو بعبارة أوضح: كونه منتجاً بشرياً بعيداً عن التعالي والتقديس.
- تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، بحسبانه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغيرها لم تعد هناك حاجة إليها (المراجع).

والسياسية القائمة على الخلافة لم تَعُدْ مُجدية أو مناسبة، ومن ثم كان يجب تعديل الإسلام وفق الظروف الاجتماعية السياسية المعاصرة، وإن استخدام بعض الحداثيين تلك الاستراتيجية قد أظهر كذلك مدى ثقتهم بدينهم، فلم تكن الشريعة الإسلامية والنظرية السياسية عندهم مثاليتيْنِ على الإطلاق، وكان الأسلوب الخِطابي الرئيس الذي نشره الحداثيون جزءًا من هذه الاستراتيجية هو تأكيد "مقتضيات الحياة العصرية"، وذلك بتقديم التغير الاجتماعي على المبادئ الإسلامية أو القرآن.

وكان سيد بك والماليلي حمدي - من بين الحداثيين - يذكرانِ تلك الاستراتيجية بكل وضوح، فتأصلت الحاجة إلى تأكيد "مقتضيات الحياة العصرية" في اهتمامهما بشأن الركود المحسوس للشريعة الإسلامية التي كانا يشعران أنها لا تستطيع أن تقدم حلولًا لبعض المشكلات المعاصرة، فكان سيد بك - على وجه الخصوص - قلقًا من هيمنة المذهب الحنفي على الإمبراطورية العثمانية، وفي مناقشته حول الخلافة دَرَسَ كذلك - على نحو مستفيض- أمثلةً مختلفةً على أن القواعد الحنفية قد أصبحت صارمةً عتيقةً، وأن هناك حاجةً إلى نبذها (الصفحات ٤٧٦ : ٤٨٢)، وسوَّغ ذلك بادعائه أن: الحياة تغيرت تمامًا في عصرنا هذا، واتخذت شكلًا مختلفًا، والاختلاف بين ظروف عصرنا الاجتماعية وظروف عصر الفقهاء الكلاسيكيين يساوي مدى الاختلاف بين الاثنين، وهذا أمر طبيعي؛ لأن هناك قانونًا اجتماعيًا وقانونًا إلهيًا مفادهما أن كل عصر له حياته وكل حياة لها مقتضياتها، ولهذا فإن متطلبات الحضارة الحالية... لا يمكن أن تقنعَ بتأويلات الفقهاء التي مضى عليها ألف عام ١٩١٧م، ص٤٧٨.

كان الأسلوب الخِطابي الذي نُشِرَ هنا يتضمن تأكيدًا لفكرة أن التأويلات الشرعية لنصوص الإسلام المقدسة قد تغيرت بالطبع مع مرور الزمن، ولم يَعُدْ تطبيق التأويلات القديمة على مشكلات المجتمع المعاصرة ممكنًا، فطبق هذا الأسلوب كذلك على مسألة العلاقة بين الخليفة والفقهاء، وبعد المناقشة التفصيلية فيما يتعلق بالعلم الشرعي الذي قدمته مذاهب الشرع الإسلامي المختلفة، ولاسيما المذهب الحنفي، وأنه نسبي ولا يمكن عده غير قابل للتغيير، واختتم سيد بك قائلًا: يجب على الحكومة - أي الخلافة - أن تتكيف من ناحية التشريع؛ إما مع قواعد نصية واضحة دائمة ثابتة غير قابلة للتبديل مع تغير العصر والظروف الاجتماعية، وإما مع مقتضيات ظروف الحياة السائدة التي تتغير مع الوقت إذا لم تتوفر القواعد الدائمة، فلا يمكن أن تتكيف مع آراء خاصة بفقيه؛ كان من الممكن تطبيقها على

مسائل مختلفة في عصره، ولذلك يمكن [للخليفة] أن يؤثر رأي فقيه ما إن كان مُجديًا؛ أي أكثر اتفاقًا مع العلاقات الاجتماعية وأكثر انسجامًا مع مقتضيات العصر، وإلا فهو مضطر إلى فعل ذلك وفقًا لظروف المجتمع والدولة الحالية، وإذا لم يدرك المرء ذلك فلا علم له بالشريعة ولا الفقه ولا بفن الإدارة (١٩١٧، ص٤٨٣).

لقد استخدم سيد بك كذلك الأسلوب نفسه الخاص بتأكيد "مقتضيات الحياة العصرية" في جداله حول تقليص سلطة الخليفة، وقد أشرتُ آنفًا إلى حقيقة أنه استخدم مصطلح المصلحة العامة أداةً خطابيةً لإثبات الطبيعة المحدودة لسلطة الخليفة وللمساعدة على تحقيقها، وادعى كذلك أن هناك عنصرين نظاميين رئيسين يميزان حدود طاعة الخليفة: الشريعة الإسلامية، و"المصلحة العامة" أو الاحتياجات الاجتماعية الجماعية (الصفحة ٤٥٧)، وأضاف مرةً ثانيةً قائلًا: "إن العنصر المؤهل الثاني – أي كون سياسات الخليفة غير منسجمة مع مصالح العامة – على درجة الأهمية ذاتها مع العنصر الأول فيما يتعلق بتعارضه مع العدل، ولذلك فهو عمل أثيم... وهكذا فإن العنصرين كليهما مهمان على حد سواء" (١٩١٧م، ص٤٥٩).

وعلى الرغم من ذلك فإنه كان يعلم أن النظرية الكلاسيكية المتعلقة بالخلافة لم تشتمل على إشارة قوية إلى المصلحة العامة بوصفها عاملًا يقلص سلطة الحاكم، وأن النظرية القانونية الإسلامية الكلاسيكية لا تَعُدّ المصلحة العامة عاملًا رئيسًا في الحكم؛ فقد اقتضى ذلك مزيدًا من تدخل سيد بك بأسلوب خِطابي آخر: نقل اثنين من المفاهيم المألوفة من الشريعة الإسلامية – اللذيْن لم يكن لهما صلة مباشرة بمناقشته – إلى مركز حجته؛ من هذا المنظور؛ ولأن العنصر الثاني [المصلحة العامة] متضمَّن بالفعل في العنصر الأول [الشريعة]؛ فسيكون ضروريًا أن أذكره على حدة... وعلى الرغم من أن كلا العنصرين مرتبطان بحقوق الشارع (الله) فإن العنصر الأول مرتبط بحقوق الأفراد، والعنصر الثاني مرتبط بالحقوق الجماعية، وما دام العنصر الثاني يتمتع بأهميةٍ عُظمى في نظر الشارع فإن الحقوق الجماعية تُسمّى كذلك حقوق الله في علم المصطلحات الشرعية الإسلامية من أجل تأكيد أهميتها (١٩١٧م، ص٤٥٩).

ومن ثم فقد استغل سيد بك التمييز النظري المعروف بين حقوق الأفراد والحقوق الجماعية- التي لم يكن لها علاقة بالخلافة – ليؤكد أهميةَ المصلحة العامة التي قلّصَتْ

سلطة الخليفة[١٦٧]، وقد علمن هذا الأسلوب الخطاب الإسلامي بوضع فكرة "مقتضيات الحياة العصرية" - داخل نظرية الخلافة - الظروف الاجتماعية التاريخية لتكون سمة الشريعة الإسلامية والخلافة، وأصبحت "الظروف الجماعية" - كما ورد في خطاب كوك ألب - مساوية - إن لم تكن أكثر أهمية - "للنصوص" في تأويل المصادر الإسلامية وسن القوانين.

وفي مزج مماثل ضمّن المالبلي كذلك بعض عناصر الحضارة المعاصرة بوصفها افتراضات مسلمًا بها في "هندسته الدينية"، وعلى الرغم من أنه لم يذكر صراحة مفهوم "مقتضيات الحياة العصرية" فإن بناءه الخطابي الخاص بثنائية "الروحية في مقابل المادية" كان متأثرًا إلى حد كبير بالأيديولوجيات السائدة في أوروبا الحديثة، وعلى الرغم من أنه كان أحد العلماء فإنه تعلم اللغة الفرنسية ودرس الفلسفة الفرنسية العصرية التي هيمنت عليها المادية الوضعية في ذلك الوقت، وقد تأثر المالبلي بتلك الفلسفة فحاول إعادة تعريف الخلافة على نحو ما كان يسميها مؤسسةً (دنيويةً) ماديةً محضةً لا علاقة لها بالسلطة الدينية وفي مناقشته نبذ "الروحية" بصراحة بوصفها عُرْفًا مسيحيًا، وتبنّى "المادية" (وإن لم يكن على نحو تام) أساسًا للسلطة في الإسلام (١٩١٩م، ص٤٣٣ - ٤٣٤)، ولأنه عرف السلطة السياسية بدقة بأنها إما "روحية"، وإما "مادية" فإن تبنيه المادية كان مرتبطًا بافتراضه الخفي أن الخلافة (أو الإسلام بوجه عام) "يجب أن تتكيف مع مقتضيات الحضارة المعاصرةِ" أي النظريات الاجتماعية والسياسية الوضعية في ذلك الوقت، وهذا يشير كذلك إلى تأثير الحداثة الغربية على الإسلاميين أثناء عقدي الخلافة الأخيرين؛ مما أوجد ما أسميهِ الرابطة المزدوجة التي تمثلت في استراتيجيتهم الخِطابية الخاصة بتاريخية بعض مظاهر الإسلام.

إن استخدام المالبلي وسيد بك الاستراتيجية الخاصة بتكييف الإسلام مع الظروف الاجتماعية العصرية عن طريق تاريخية الإسلام تظهر طريقةً أخرى عَلْمَنَ بها العلماء الإسلاميون أنفسهم الخِطاب الإسلامي، وعلى الرغم من ذلك فإن هذه "العلمنة الداخلية" كانت نتيجةً غير مقصودة للموقف الدفاعي تجاه وجهات نظر المستشرقينَ الأوروبيين؛ لأن هدفهم الرئيس كان الرد على اتهام المستشرقينَ أن الخليفة كان زعيمًا رُوحيًا فكانوا يقاومون هذا التحدي بالتركيز على الطبيعة الدنيوية للخلافة وتأكيد مظاهر تفوق الإسلام على الغرب، بل كان بعضهم يعتقد أن الغرب الحديث قد اكتشف السياسة الإسلامية وتبناها بوصفها أفضل

---

١٦٧ لقد استخدم ضياء كوك ألب (١٩١٥ ب) - كما ناقشت في الفصل الثاني - الأسلوب نفسه، ومفهومين شرعيين كذلك الخزانة والديانة في سعيه لفتح مجال علماني داخل الشريعة الإسلامية.

نظام، فكان احتفال الماليلي بالمادية – مثلًا – جزءًا من حجته المتعلقة بأفضلية الخلافة بوصفها نظام حكم سياسي، وقال: إنه بسبب المكانة العليا التي تحظى بها المبادئ الروحية في المسيحية فقد تُجُوهِلَتْ من خلال "تقبلها على أنها مادية وزائدة عن الحاجة في الروحية" وعد القادةُ الروحيون (الباباوات والقديسون) مقدسين بخلاف الوضع في الإسلام، وعلى الرغم من ذلك ففي أوروبا الحديثة ظهرت الحاجة إلى إنهاء أثر الروحية على الحياة السياسية مع تطور الحضارة، وكان هذا بالفعل هو الوضع في الإسلام؛ ولهذا السبب قال: "إن الحضارة الأوروبية اليوم تطبق دين الإسلام دون أن تسميه على هذا النحوِ (الماليلي حمدي ١٩٠٩م، ص٤٣٣).

ولهذا فإن "أسلمة" الممارسات النظامية الحديثة كانت تعني كذلك علمنة الخطاب الإسلامي، لكن الحاجة إلى تأكيد الظروف الاجتماعية العصرية (الحضارة المعاصرة) تعكس نقص الدين في أعين ممثلي الجماعة الحداثية البارزين، ومن هذه الزاوية فإن الإسلام كان بحاجة إلى التعديلات والتكييفات وفق الحياة العصرية من أجل أن "يُشبِعَ متطلباتها، وهذه الاستراتيجية القائمة على أسلوب تأكيد "مقتضيات الحياة العصرية"، وإيثار التغير الاجتماعي على الإسلام النصي لم تكن جد قوية في خطاب الحداثيين بخلاف الخطاب العلماني كما سنرى في الفصل السادس، وإن تأويل ضياء كوك ألب الجذري للفرق في الشريعة بين النص والممارسة (العرف) قلبَ التسلسلَ الأصولي بينهما رأسًا على عقب، وهو مثال جيد على هذه الاستراتيجية (انظر: الفصل الثاني)، ولقد كان كذلك مجديًا لكل من حزب الاتحاد والترقي ونظام الحكم الكمالي في العصر الجمهوري؛ لأنه قدم موقعًا رئيسًا لتسويغ إصلاحاتهم العلمانية.

الخاتمة:

لقد حللتُ في هذا الفصل تحول الخلافة والمناقشات المتعلقة بها أثناء السنوات الثمانية الأولى من عصر المشروطية الثاني ١٩٠٨ : ١٩١٦م، وقد شمل تحليلي مقارنةً بين جماعتي الأصوليين والحداثيين في قضيتين محددتين:

١- صراع السلطة بين طبقات النخبة البيروقراطية العلمانية في الإمبراطورية العثمانية التي كان يمثلها حزب الاتحاد والترقي من ناحية، ومؤسسة الأصوليين التي كان يمثلها الخليفة من ناحية أخرى، مما أدى إلى علمنة الخلافة من خلال سلسلة من التغييرات الدستورية في سنتي ١٩٠٩م، و١٩١٣م.

٢- ضعف منزلة شيخ الإسلام نتيجةً للمناقشات والتغييرات القانونية التي أحدثها حزب الاتحاد والترقي في سنتي ١٩٠٩م و١٩١٦، وقد أصابت تلك التطورات المعلمين الخطيرين في عملية علمنة الخلافة (والدولة العثمانية)؛ لأنهما كانا خطوتين مهمتين في تحول أعلى مؤسستين سياسيتين دينيتين في الإسلام وزوالهما في النهاية: الخلافة والمشيخة، وقد صار ذلك ممكنًا بتكوين ائتلاف بين البيروقراطية التي يتزعمها حزب الاتحاد والترقي، والإسلاميين الحداثيين، وقد لعب الإسلاميون الحداثيون دورًا حاسمًا بتقديم التسويغ الديني لمعظم إصلاحات العلمنة التي تولتها طبقات النخبة العلمانية، وبناءً على السلطة/العلم الذي استمده العلماء الحداثيون من إتقانهم التقاليد الفكرية الإسلامية (الدينية والقانونية)؛ فقد قدم هؤلاء يد العون للاتحاديين فساعدوهم في حل مشكلة الشرعية، وعلاوةً على ذلك فإن "تدخل" الحداثيين في الدين الإسلامي والنظرية الشرعية لم يقدم تسويغًا إسلاميًا رجعيًا لسياسات العلمنة الخاصة بحزب الاتحاد والترقي فحسب، بل مهد كذلك الطريق لإحداث تغيرات أخرى على غرار ما حدث عندما عزل شيخ الإسلام من الحكومة في سنة ١٩١٧م، مما أثر تدريجيًا في ميزان القوة بين المؤسسة الدينية والقوى العلمانية، ومن الناحية الأخرى كان العلماء الأصوليون يحاولون إحياء الخلافة العثمانية التي كانت قويةً بعد ثورة الأتراك الشبان في سنة ١٩٠٨م، مما أدى إلى تقليص سلطة الخليفة السلطان عبد الحميد الثاني قبل أن تُستبدَل به شخصية أضعف كثيرًا وهو محمد الخامس.

لقد فحصتُ - على نحو مقارن - كيف استخدم الفاعلون الأصوليون والحداثيون استراتيجياتهم الخِطابية الرئيسة في حالين، وقد تضمنت استراتيجيات الأصوليين الرئيسة:

١- تأسيس المكانة المزدوجة (الروحية والسياسية) للخلافة.

٢- تعريف الشرعية الدينية على أنها الأساس الوحيد لسلطة الخليفة.

٣- تأكيد طاعة الخليفة بوصفها واجبًا دينيًا على المؤمن.

أما الحداثيون فاستخدموا استراتيجيات:

١- تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً دنيويةً.

٢- تأكيد الشرعية الشعبية بوصفها أساسًا لسلطة الخليفة.

٣- تأكيد سلطة الخليفة الدنيوية.

٤- تأميم الخلافة.

كما عينت - بالإضافة إلى هاتين الحالتين - نموذج علمنة المفكرين الإسلاميين أنفسهم الخطاب الإسلامي، وسنرى في الفصل السادس أن العلمنة من الداخل "كانت نتيجة متعمدة للهندسة الدينية الخاصة بالعلمانيين أمثال: مصطفى كمال وضياء كوك ألب، لكن التدخلات الاستراتيجية مِنْ قِبَلِ حداثيين كثيرين وبعض الإسلاميين الأصوليين قد أحدثت الأثر بوصفه نتيجةً غير متعمدة لهندستهم"، وهذا ينطبق على سيد بك - على وجه الخصوص - وهو سياسي بارز مؤيد لحزب الاتحاد والترقي وعالم إسلامي، وكان الممثل الأكثر أهميةً في الجماعة الحداثية، وإن الطريقة الرئيسة التي عُلْمِنَ بها الخِطابُ الإسلامي لهذه الجماعة كانت تشمل تبني التمييز العلماني بين سلطة الخليفة الدنيوية والروحية، وذلك ما لم يكن موجودًا في النظرية والممارسة الكلاسيكية للخلافة الإسلامية (وسوف يكون فيما بعد مساعدًا بارزًا لمصطفى كمال زعيم الجماعة العلمانية، انظر: الفصل السادس)، وقد تبنى قليل من الأصوليين (مثل: عمر ضياء الدين، ومحمد طاهر) افتراض التمييز بين السلطتين الروحية والدنيوية تبنيًا ضمنيًا كذلك؛ لتأكيد سلطة الخليفة الروحية - على سبيل المثال - بتسميته "ظل الله على الأرض"، وفي المقابل نزع الحداثيون (مثل: سيد بك، والمالبلي حمدي) إلى تأكيد البعد الروحي للتقسيم وفقًا لتعريفهم الخلافة بوصفها مؤسسةً سياسيةً محضةً.

لقد تضمنت العلمنة الحداثية للخِطاب الإسلامي استراتيجيتين خِطابيتينِ أُخريينِ: (١) الاستعارة الانتقائية من المؤسسات الغربية، (٢) وتاريخية الدين بتأكيد "مقتضيات الحضارة المعاصرة".

وكانت هاتان الاستراتيجيتان دالتين على ما أسميه (الرابطة المزدوجة - التعايش) بين نظريتي المعرفة المتعارضتين (الإسلامية والغربية) في خطاب المفكرين، وعلاوةً على ذلك، فما دام استخدام تلك الاستراتيجيات الخطابية قد شكلته التطورات السياسية على نحو كبير، فمن الممكن أن نقول إن علمنة الخطاب الإسلامي تشير كذلك إلى الطريقة التي تشكل بها الخطاب من خلال عملية العلمنة "الفعلية" أثناء عصر المشروطية الثاني الذي تمثَّلَ في إشارات الحداثيين المتزايدة إلى أولية الظروف الاجتماعية العصرية بوصفها مصدرًا للقانون فوق مصادر الإسلام، وهذه ليست مجرد حجة بنيوية فائقة على الرغم من ذلك: فإن خطابات الفاعلين التي شكلتها التطورات السياسية قد شكلت كذلك سياسات حزب الاتحاد والترقي والعمليات السياسية الرئيسة، ولم تكن مجرد انعكاس لها.

لقد شمل تحليلي حتى الآن التطورات المتعلقة بمصير الخلافة في مركزها أي إسطنبول

والبلقان، وقد ركزت على المناقشات التي جرت في المقام الأول بين المفكرين الأتراك، وما حدث في "محيط" الخلافة الإسلامية أي الشرق الأوسط الرحب، ومنه: شمال إفريقيا، وشبه الجزيرة العربية والهند، وهو قصة أخرى وهو موضوع الفصل التالي، ولقد تحددت بيئة المحيط – بشكل رئيس – من خلال آثار الحرب العالمية الأولى والاستعمارين البريطاني والفرنسي في العالم الإسلامي، وهناك نرى الأصوليين والحداثيين يعملون معًا في المقام الأول دفاعًا عن الخليفة العثماني في مواجهة الحركات الانفصالية وادعاءات الخلفاء البدائل الذين كانت تدعمهم القوى الاستعمارية.

الفصل الخامس

الاستعمار في محيط الخلافة

(١٩١٤ : ١٩٢٠م)

تمهيد:

يدرس هذا الفصل المناظرات حول الخلافة، والتطورات السياسية والعسكرية التي أثرت عليها في المحيط الإسلامي؛ أي الشرق الأوسط، وشمال إفريقيا وشمالها الغربي والهند بين عامي ١٩١٤م و١٩٢٠م، وبخلاف مركز الخلافة - حيث دارت المناظرات حول طبيعة الخلافة ومستقبلها في إطار علاقات السلطة الداخلية - فإن المناقشة في المحيط قد صاغتها السياسة الدولية، وشملت العناصر الرئيسة لهذه التطورات السياسية: الحرب العالمية الأولى، واحتلال القوى الأوربية - مثل: بريطانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وإسبانيا وألمانيا - العالم الإسلامي، ثم موقف الإمبراطورية العثمانية من هذه التطورات.

إن هذه العوامل الثلاثة مسئولة كذلك مسئوليةً كبيرةً عن تشكيل الشرق الأوسط الحديث، كما أدت إلى قيام تحديين مهمين للوضع الراهن المحيط بالخلافة: المحاولة الفرنسية لتأسيس "خلافة مغربية" في الشرق الأوسط الغربي، و"خلافة عربية" خططت لها بريطانيا في الشرق، وكان رد العثمانيين على ذلك تأكيد وجود الخلافة وسلطتها القائمة في العالم الإسلامي، ولذلك فإن المناظرة حول محيط الخلافة لم تكن بين الحداثيين والأصوليين كما كانت الحال في مركز الخلافة "تركيا" قبل الحرب العالمية الأولى (انظر: الفصل الرابع)، و لم تكن كذلك بين الحداثيين والعلمانيين كما ستصير إليه الحال بعد الحرب (انظر: الفصل السادس)، بل نشب الصراع الخِطابي السياسي على السلطة في المحيط بين هؤلاء الموالين للخلافة العثمانية وأولئك الذين كانوا يدعمون الخلفاء البدائل في العالم العربي؛ أي الحكومات الأوروبية وإعلامها، والقوميين العرب كذلك.

إنني أدرسُ صراع السلطة هذا، والخطابات الإسلامية التي صاحبته من خلال تحليل عدة حالات مختلفة؛ فأطلع - أولًا - على مكانة الخلافة في الشرق الأوسط إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر - في ظل حكم عبد الحميد الثاني - ثم على الدور الذي لعبته في الحرب العالمية الأولى، وكيف تأثرت بالحرب، ثم أواصل محللًا مناقشة مشروعين محددين (كان مصيرهما الإخفاق): الاحتلال الفرنسي وعلاقته بالخلافة البديلة في شمال غرب إفريقيا، وإيجاد خلافة عربية في الجزيرة العربية في إطار الاحتلال البريطاني، وما دامت تلك الظروف نقطة انطلاقي فإني أقدم في الجزء الثاني من الفصل تحليلًا خِطابيًا لوجهات نظر كل من القوميين العرب والموالين العثمانيين؛ من أجل مناقشة دور الخلافة والإسلام - بصفة

عامة - في تقنين أفعالهم، وهنا أناقش في المقام الأول الخطاب القومي العربي حول الخلافة مع التركيز بصفة خاصة على شخصيتين قياديتين داخل "حركة الخلافة العربية"؛ وهما السياسي الشريف حسين، والمفكر رشيد رضا،كما أركز على المفكرين أولي النفوذ، ثم أدرس أولئك الذين دافعوا عن الخليفة العثماني ضد مُتحدّيه، كان المؤيدون للعثمانيين يتكونون من الإسلاميين الأصوليين والإسلاميين الحداثيين - بخلاف مركز الخلافة - الذين اتحدوا ضد العدو المشترك في المحيط، وفي تحليلي أحدِّدُ خمس استراتيجيات خطابية رئيسة اشتركوا في استخدامها: إعادة تأسيس شرعية الخلافة العثمانية، وتأكيد الولاء لسلطة الخليفة، ودعم الوحدة الإسلامية، ومقارنة الإسلام ومضاهاته بالغرب؛ لإثبات أفضلية الإسلام (والخلافة الإسلامية) على الحضارة الغربية، وكانوا كذلك يتخذون - كعادتهم - النصوص الإسلامية المقدسة (القرآن والحديث) استراتيجيةً خطابيةً رئيسةً في الدفاع عن الخلافة العثمانية، ولقد تحكمت الأنشطة الاستعمارية المستمرة من القوى الأوروبية على محيط الخلافة في المعركة الخطابية بين مؤيدي الخليفة العثماني ومعارضيه.

الإمبريالية الأوروبية والخلافة العثمانية:

بدءًا من سبعينيات القرن التاسع عشر كان الشغل الشاغل للموالين العثمانيين في المحيط هو تفكك العالم الإسلامي الوشيك نتيجة الاحتلال الأوروبي، وكان الطريق الأمثل للخروج من هذه الأزمة - في رأيهم - يكمن في اتحاد الأمة كلها في ظل قيادة الخلافة العثمانية التي كانوا يعدونها خط الدفاع الأخير في مواجهة الانقضاض السياسي والثقافي من قِبَلِ الإمبريالية الغربية، وقد وجدوا في شخصية السلطان عبد الحميد الثاني القائد القوي الذي أكد أهمية الخلافة أثناء مدة حكمه الطويلة ١٨٧٦: ١٩٠٩م، وكان السلطان يستخدم أدوات مختلفة - كما يوضح دير ينجيل ١٩٩٨م - مثل: التعليم والموسيقى وشعارات النبالة، والأسواق الخيرية الدولية، وجهود الدعاية في مواجهة البعثات التبشيرية الأجنبية، كما استخدم المؤسسات الدينية (مثل: صلاة الجمعة والخلافة) لإضفاء الطابع الشرعي على حكمه في الإطارين الداخلي والدولي، فأصبحت الخلافة أساسًا لاستراتيجية السلطان الكبرى الخاصة "باتحاد الإسلام" التي شكلت كلًّا من سياسته الخارجية والداخلية، فلم يحاول توحيد المواطنين معًا تحت قيادته فحسب، بل كان يحاول الوصول إلى الشعوب الإسلامية الأخرى خارج الإمبراطورية (سيتنسايا ٢٠٠١ ب، ص٢٦٩: ٢٧١، لانداو ١٩٩٠م، ص٩: ١٢)، وكان يروق له كذلك دعم بعض الشخصيات العامة البارزة في إسطنبول، فقد كتب - مثلًا - المفكر ذو النفوذ نامك كمال عن

سياسة السلطان الخارجية: إن مستقبلنا مأمون... وسيتحد المسلمون بكل تأكيد يومًا ما على كلمة سواء، ولما كانت الخلافة متمركزةً هنا، والسلطة مفوضةً في أهلية هذه المؤسسة، ولما كانت الدولة تأتي على رأس بقية الدول الإسلامية فيما يتعلق بقدرة شعبها ودنوه من أوروبا مركز الحضارة المعاصرة، وفيما يتعلق بالثراء والعلم فإن مركز الاتحاد الجديد المذكور آنفًا سيكون هذه الدولة (مقتبس من أوزون ١٩٩٧م، ص٤٩)[١٦٨].

وكان كيدفت باشا كذلك (وهو مفكر ورجل دولة بارز في ذلك العصر) يدعم بقوة سياسة السلطان الداخلية فيما يتعلق بمنح امتيازات للمسلمين عبر الخلافة: إن الدولة السامية دولة عظيمة قائمة على الدين؛ لأنها منوطة بالخلافة منذ السلطان سليم القاطع، ولأنها تتكون من أمم وجماعات مختلفة فإن الدولة السامية توحدها سلطة الخلافة التي تربط تلك العناصر المختلفة، وإن الوحدة الإسلامية هي التي تجمع الأمم العربية والكردية والألبانية والبوسنية جسدًا واحدًا (مقتبس من أوزكان ١٩٩٧م، ص١٣٧، ١٣٩).

وهناك عنصر ثان في استراتيجية عبد الحميد الثاني الخاصة بتوحيد المسلمين حول قيادته؛ وهو حماية الأرض الإسلامية المقدسة في الجزيرة العربية، ولذلك فقد أكد بصفة خاصة تطوير الحجاز - جنوب الجزيرة العربية؛ حيث تقع مكة والمدينة - من أجل أن يوطد نفسه على أنه الخليفة الحقيقي لكل المسلمين، وحامي المقامات المقدسة في مكة والمدينة مما كان أحد امتيازات الخليفة الأكثر أهميةً تاريخيا ونظريًا، ولأن وسائل الموصلات الأقل تكلفةً والأكثر فعاليةً (الممثلة في سكة حديد الحجاز التي استُكمِلَتْ بين عامي ١٩٠٠م و١٩٠٨م) يسرت الحج إلى الأماكن المقدسة، وزادت عدد الحجاج بصورة هائلة؛ فإن الأراضي المقدسة الإسلامية ساعدت السلطان كذلك على إضفاء الطابع الشرعي على دعواه في القيادة الدولية للعالم الإسلامي (لانداو ١٩٧١م، ص١٣٤ والصفحات التالية)، وقد استخدم كذلك السكة الحديدية وتكنولوجيا التلغراف أدوات لسياساته الخاصة بالمركزية لربط الأراضي العربية بمركز الخلافة (إينالجك ١٩٨٨م، ص٧٥)، وعلاوةً على ذلك فإن توفر التعليم المتقدم الحديث والمعلومات المكتوبة (ممثلة في: الصحف والدوريات والكتيبات الإعلانية والكتب) عَزَّزَ التطور الفكري والوعي السياسي لكل من الحُجَّاجِ والمجتمع العام، وهكذا فقد أصبحت فكرة اتحاد المسلمين سياسيًا وثقافيًا "اتحاد الإسلام"، وسياستها موضوعًا مهمًا للمناقشة في

١٦٨ كان العثمانيون الشبان (أمثال ضياء باشا، ومصطفى نوري) كذلك يعتنقون فكرة اتحاد الإسلام على غرار نامق كمال، وبخاصة في دوريتهم "إبريت" منذ بداية الستينيات من القرن التاسع عشر (١٩٦٢م، ص٦٠).

كل بقاع العالم الإسلامي بفضل تأثير مثل هذه التكنولوجيات، وبخاصة أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر عندما أصبح "الحج الإسلامي السنوي" اجتماعًا سياسيًا بمقدار ما هو ديني (كاربات ٢٠٠١م، ص٢٤٤ - ٢٤٥، قارن سيتنايا ١٩٩٩م).

لقد يسرت الإمبريالية الأوروبية "وخاصةً الروسية" انبعاث سلطة الخليفة، وأثارت فكرة الوحدة الإسلامية (إراسلان ١٩٩٥م، ص٢٧)، بل كان التهديد الروسي المتزايد ضد المصالح العثمانية في البلقان والقوقاز عاملًا محددًا أسهم في هذه السلطة، وكان ادعاء قيصر روسيا حماية الشعوب السلافية الأرثوذكسية في شرق أوروبا تهديدًا صريحًا للوحدة الإقليمية للإمبراطورية العثمانية ومجال نفوذها أثناء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وردًّا على ذلك فقد ادعى السلاطين العثمانيون الزعامة الدينية للمسلمين في كل مكان، ولاسيما آسيا الوسطى والقوقاز؛ حيث كان يعيش المسلمون في ظل الحكم الروسي، وكذلك البلقان والشرق الأوسط، وفي عام ١٨٩٦م عبر علي باشا رجل الدولة العثماني المكين عن خططهم لتشكيل كتلة إسلامية في مواجهة الإمبريالية الروسية في آسيا (أوزكان ١٩٧٧م، ص٥٠)، وإن الحرب التركية الروسية عام ١٨٧٧ - ١٨٧٨م التي فقدَتْ فيها الإمبراطورية العثمانية صربيا ورومانيا والجبل الأسود، وهدد الروس فيها بغزو إسطنبول؛ أحيت سياسة الخلافة تلك على نحو أكبر؛ فقرر عبد الحميد الثاني أن يركز على العالم الإسلامي، ولقد تأثرت سياسته كذلك بالهجرات واسعة النطاق للسكان المسلمين من البلقان والمناطق الخاضعة للسيطرة الروسية نتيجةً للحروب المتعددة مع روسيا، ووفقًا للإحصاءات الرسمية العثمانية فإن ١,١٥٠,٠١٥ مهاجرًا تدفقوا على المدن العثمانية ما بين عامي ١٨٧٦م و١٨٩٤م؛ مما أدى إلى زيادة عدد سكان الإمبراطورية الإجمالي بنسبة ٦,٤٣٪ إلى ١٩,٠٥٠ مليون نسمة في عام ١٨٩٧م (بيهار ١٩٩٦م، ص٥٠ - ٥١)[١٦٩] جالبينَ معهم كذلك أمراضًا كثيرة مع زيادة الضغط على الاقتصاد، وفي عام ١٨٧٧م اجتمع ممثلو المسلمين من الهند وأفغانستان وآسيا الوسطى في إسطنبول، واقترحوا على السلطان "إمكانية صياغة نوع من الرابطة الإسلامية في مواجهة أعداء الإسلام وبخاصة روسيا في الوقت الراهن" (شوكلا ١٩٧٣م، ص١٣٥)، وعلاوةً على ذلك فإن بريطانيا كانت كذلك تؤيد - بصفة مبدئية - سياسة الخلافة العثمانية لسببين: أن

---

١٦٩ لقد شهد عدد السكان العثمانيين انخفاضًا هائلاً أثناء السبعينيات من القرن التاسع عشر؛ إذ قدر بأربعين مليون نسمة عام ١٨٦٧م، ثم تراجع إلى ٦٠٤، ٣٨٨، ١٧ نسمة بحلول عام ١٨٨١م (بهار ١٩٩٦م، ص٢٩، ٣٩)، وهذا يرجع في المقام الأول إلى خسارات الأراضي في الأقاليم الأوروبية.

نطاق نفوذ الخلافة كان عقبةً في طريق السلافية العامة، والطموحات الروسية التي كانت تهدد المصالح البريطانية في آسيا الوسطى، ومن خلال دعم الخلافة قد تستطيع بريطانيا أن تصور نفسها لرعاياها المسلمين - وبخاصة في الهند - على أنها مدافعة عن الإسلام (مجهول المصدر ١٨٨٣م، وشوكلا ١٩٧٣م، ص١٢٤، وأوزكان ١٩٩٧م، ص٥٠)، وأومأت الحكومتان العثمانية والبريطانية؛ إحداهما نحو الأخرى إيماءات وديةً عديدةً بين عامي ١٨٦٩م و١٨٧٣م عندما بدأ مسلمو كاشجار يعدون السلطان العثماني زعيمهم الأعلى، أما حاكمهم (الأمير) فهو مجرد ممثل للخليفة الذي أرسل الضباط إلى كاشجار لتدريب قوات الأمير عام ١٨٦٧م (شوكلا ١٩٧٣م، ص١٢٦).

وعلى الرغم من ذلك فإن السياسة البريطانية تجاه الإمبراطورية العثمانية قد تغيرت بصورة جذرية في أواخر السبعينيات من القرن التاسع عشر، وبخاصة بعد أن تولى الحزب الليبرالي السلطة بزعامة جلادستون عام ١٨٨٠م (مجهول المصدر ١٨٨٣م، إينالجك ١٩٨٨م، ص٧٥)، ولقد احتلت بريطانيا قبرص عام ١٨٧٨م، ومصر عام ١٨٨٢م فبدأ العثمانيون يرون بريطانيا عدوًا باغيًا مثل روسيا، وأدى هذا التطور إلى تمسك العثمانيين بصورة أكبر بالخلافة التي أصبحت أساس السياسة الخارجية للسلطان عبد الحميد (أوزكان ١٩٩٧م)، فقد كان - كما ذُكِرَ آنفًا - يدعم الوحدة الإسلامية، ويُسهّلَ الحج ويستثمر في الأرض الإسلامية المقدسة، كما كان يعزز الاتصال والنقل بين مركز الخلافة والحجاز، وطور علاقات وديةً مع زعماء مسلمين آخرين، وصور نفسه قائدًا لكل المسلمين أي الخليفة العظيم، وفي الوقت نفسه ظلّ - في الغالب - محايدًا في سياسته تجاه القوى الأوروبية حتى يتجنب الصراع العسكري، ويعزز القوة العثمانية (إراسلان ١٩٩٥م، ص٢٦ : ٢٨).

نجح السلطان إلى حد كبير في سياسته ذات الشوكتين الخاصة باللعب على وتر التوترات القائمة بين القوى الأوروبية، ودعم الوحدة الإسلامية من خلال الخلافة، وبهذه الطريقة لم يحفظ إمبراطوريته بعيدًا عن الصراعات العسكرية واسعة النطاق مع القوى الاحتلالية فحسب، بل عبّأ مسلمي العالم من أجل قضية الخلافة عن طريق المواءمة بين المصالح العثمانية والإسلامية بنجاح مستندًا - بصفة خاصة - إلى الرموز الإسلامية؛ مثل المقامات المقدسة في الحجاز (هوراني ١٩٨٣م، ص١٠٦)، وقد يتأثر المسلمون بصورة عميقة - كما يشير دونالد سميث (١٩٧٤م، ص٢١) - في الهند على بعد آلاف الأميال من القسطنطينية؛ مما يهدد هذه الرموز (أي الأماكن المقدسة والخلافة)، واحتشادهم بأعداد كبيرة استعدادًا لعمل عسكري

مناهض للحكومة، هو مثلٌ جليٌ يوضح سلطة الدين في عملية التسييس الشامل.

إن بزوغ سلطة الخليفة السياسية والأيديولوجية ووعي السكان المسلمين السياسي المتزايد كانا تطورين مفزعين للمستعمرين الأوروبيين، وبدأ كل من بريطانيا وفرنسا - بصفة خاصة - تَعُدّانِ الخلافة التهديد الأعظم لوجودهما الاحتلالي في العالم الإسلامي في الربع الأخير من القرن التاسع عشر (مجهول المصدر ١٨٨٣م)، وشاركتهما الحكومة الهولندية هذا الاهتمام فعبر الهولنديون للبريطانيين عن قلقهم إزاء الرغبة المتزايدة لدى المسلمين في التوحيد، مما "سيضر بكل الدول المسيحية" (أوزكان ١٩٨٨ أ، ص٥٢)، ولقد رعت الخدمات الخارجية البريطانية والفرنسية منافذ إعلامية عديدةً - مثل البنجاب تايمز، وأخبار أيام في الهند، وصحف الجزيرة والمصرية والقاهرة في مصر - لكي تنشُرَ في مستعمراتها فكرة عدم شرعية الخلافة العثمانية، وسيكون ذلك موضوعًا لبعض الدراسات الأكاديمية التي قام بها المستشرقون العاملون لصالح حكوماتهم (مثل: توينبي ١٩٢٠م، ١٩٢٧م، سامني ١٩١٩م)، وعلاوة على ذلك وفي مواجهة إمكانية مقاومة احتلالهم في ليبيا وآسيا الوسطى انضمت الخدمات الأجنبية الإيطالية والروسية - على التوالي - لاحقًا إلى المستعمرين الأوروبيين الآخرين في حملتهم الدعائية من أجل تقويض الخلافة العثمانية من خلال مسئوليهم العلماء (مثل: نالينو ١٩١٧م، وبارثولد ١٩١٢م)، وعلى الرغم من ذلك فقد كانت بريطانيا أكثر قلقًا بشأن الخلافة وبخاصة سياسات عبد الحميد الثاني الذي كان يقويها، وذلك يرجع إلى الحجم الكامل لعدد السكان المسلمين في ظل الحكومة البريطانية.

وعلى غرار القوى الأوروبية لم يكن لدى الاتحاديين في إسطنبول الذين أطاحوا بعبد الحميد الثاني عام ١٩٠٩م رغبة في دعم الخليفة وصاحب المقام الديني الرفيع شيخ الإسلام في السياسة الداخلية كما ناقشنا في الفصل الرابع، وعلى الرغم من ذلك فإن الاتحاديين كانوا كذلك مدركين أهمية تلك الشخصيات في السياسة الدولية، وهي حقيقة حاولوا أن يُفيدُوا منها عندما جاءت المناسبة بادعاء أن الخليفة وشيخ الإسلام كانت لهما سلطة دينية على الرعايا المسلمين في حكومات أخرى، وجاءت مناسبات عديدة في أعقاب ثورة ١٩٠٨م؛ ذكر الاتفاق الموقع بين الحكومة العثمانية والنمسا في أكتوبر من عام ١٩٠٨م عقب اجتياح النمسا للبوسنة أن الخليفة التركي سيظل مذكورًا بوصفه خليفةً في صلوات الجماعة، وأن رئيس العلماء البوسنيين سيظل تابعًا لشيخ الإسلام في إسطنبول (أرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤]، ص١٧٧)، كما ذُكِرتْ معاهدة لوزان التي وُقِعَتْ عقبَ غزو إيطاليا ليبيا عام ١٩١٢م أن اسم

الخليفة التركي سيُذكَرُ في خطب الجمعة، وأن قاضي القضاة في ليبيا سيعينه شيخ الإسلام التركي وسيتقاضى راتبه من الحكومة العثمانية (نالينو ١٩١٧م، ص٢٨٢ – ٢٨٣)، واعترفت كذلك معاهدة القسطنطينية الموقعة مع بلغاريا عام ١٩١٣م، وأخرى موقعة مع اليونان بسلطة الخليفة الدينية، وذكرتا أن كبار المفتين المسلمين البلغاريين واليونانيين سيتلقون التفويض من شيخ الإسلام في إسطنبول (أرنولد ١٩٦٥م[١٩٢٤]، ص١٧٨)، وكانت المحاولة الأخيرة من حزب الاتحاد والترقي للاستفادة من سلطة الخليفة الأيديولوجية عندما نشر السلطان فتوى الجهاد ضد الحلفاء في الحرب العالمية الأولى التي دعا فيها – بوصفه خليفةً – كل المسلمين إلى النضال ضد الحلفاء.

الحرب العظمى والخلافة:

قبيل الحرب العالمية الأولى التي بدأت في ٢٨ يوليو عام ١٩١٤م كانت قوى الحلفاء (بريطانيا وفرنسا وروسيا) قلقةً من تحالف الإمبراطورية العثمانية مع ألمانيا. كان هذا القلق سائغًا تمامًا؛ لأن قيصر ألمانيا فيلهلم الثاني كان قد أنشأ علاقات وثيقةً مع كل من عبد الحميد الثاني والاتحاديين، وكان الحلفاء يخشون بصفة خاصة أن يعلن قائد العالم الإسلامي الخليفة السلطان محمد الخامس الجهاد (الحرب المقدسة) ضدهم، مما قد يشكل خطرًا هائلًا بالنسبة لبريطانيا وفرنسا وروسيا وإيطاليا التي انضمت إليها عام ١٩١٥م في مستعمراتهم (مونرو ١٩٦٣م، ص٢٤ والصفحات التالية)، وقد وقعت ألمانيا والإمبراطورية العثمانية معاهدة تحالف سريةً في ٢ أغسطس من عام ١٩١٤م، وكان الألمان يأملون بموجبها الإفادة من نفوذ الخليفة في العالم الإسلامي لمنعِ الحلفاء من تقويةِ الجبهة الغربية بقوات المستعمرات عن طريق إشعال الثورات في المستعمرات الإسلامية[١٧٠] مقابل المساعدة العسكرية المقدمة للعثمانيين (فرومكن ٢٠٠١م، ص٤٥ : ٥٠، انظر كذلك: ترمبنر ١٩٦٨م).

عندما رفضت بريطانيا أن تسلم إلى الحكومة العثمانية إحدى سفنها الحربية التي كانت قد دفعت ثمنها، بل ضمتها بريطانيا إلى سلاح البحرية التابع لها، مما أحدث انزعاجًا هائلًا في العالم الإسلامي، عندئذ وهبت البحرية الألمانية إسطنبول سفينتين حربيتين، فقدرَها المسلمون تقديرًا كبيرًا، ومن ثم أعلنت حكومة حزب الاتحاد والترقي الموالي لألمانيا الحربَ ضد الحلفاء،

١٧٠ ضمنَ وليم الثاني – في برقية سرية للغاية إلى رئيس الوزراء **سعيد حليم باشا** في الخامس من أغسطس سنة ١٩١٤م – للعثمانيين النصر المؤزر، وأضاف قائلًا: "إن سلطة الخلافة عظيمة بما يكفي لحث مسلمي العالم على الثورة [ضد الحلفاء]" مستشهدٌ به في ساتان ٢٠٠٨م، ص٤١).

وهاجمت ميناءين روسيين في البحر الأسود في ٢٩ أكتوبر عام ١٩١٤م، وبعد أسبوعين أعلنت فتوى الخليفة - التي وقَّعها كذلك تسعة وعشرون عضوًا من العلماء؛ منهم شيخا الإسلام الحالي والسابق - الجهادَ الأكبرَ، وذكرت أن المشاركة في الحرب مع الجانب العثماني واجب ديني على المسلمين، وأنه إذا هاجم جندي مسلم جيش خليفة الإسلام أو جيش حلفائه فسيلقى العقاب في الدار الآخرة[١٧١]، وقد قُرِئَتْ الفتوى في المساجد، ونشرت في جميع أنحاء العالم الإسلامي، وفي هذه الأثناء بدأ حزب الاتحاد والترقي تنظيم "جمعيات ثورية" متعددة بادر بها - بصفة خاصة - وزير الحرب إنفر باشا عن طريق الخدمة العثمانية السرية (تنظيمات خاصة) لإثارة الانتفاضات في المناطق الإسلامية التي يحتلها الحلفاء (انظر - مثلًا -: لال ١٩٦٩م).

لقد أكدت فتوى الخليفة توقعات ألمانيا من حليفها المسلم، واعتنقها كذلك الموالون العثمانيون الذين تصوروا أُمَّةً إسلاميةً موحدةً تحت راية الخليفة، وهناك مسرحية كتبها التركي الأصولي محيي الدين بهاء - الذي كان قاضيًا أثناء الحرب[١٧٢] - عبرت عن المشاعر الموالية للعثمانيين؛ بالإضافة إلى المقاومة البطولية التي أبداها الجنود الأتراك ضد الغزاة البريطانيين والروس في مصر والقوقاز، ووصفت المسرحية كيف انضم الجند المسلمون الهنود إلى الجيش الإنجليزي، والمواطنون المسلمون في روسيا - عن طيب نفس - إلى القوات العثمانية لدى سماعهم دعوة الخليفة للجهاد (محي الدين بهاء: ١٩١٥م، ص٤٠٢ : ٤٠٥)، وتمثل المسرحية - إلى حد ما - الرؤية السياسية في مركز الخلافة لأُمَّةٍ إسلامية موحدة في ظل قيادة تركيا، وقد أدى إعلان الجهاد إلى زيادة المنشورات حول هذا الموضوع، ولاسيما وجهة النظر الموالية

---

١٧١ كانت فتوى الجهاد من الناحية الفنية تتكون - في الواقع - من خمس فتاوى منفصلة؛ فكانت الفتوى الأولى تحوي حكمًا عامًا يقضي بوثوب جميع المسلمين (صغارًا وكبارًا) للانضمام إلى الجهاد العظيم، في حين توسعت الفتاوى الأخرى في هذا الحكم، وقد نشر نص الفتوى في الجريدة الرسمية (التقويم الوقائي)، في الثالث والعشرين من نوفمبر سنة ١٣٣٠م [١٩١٤]، وفي دورية المشيخة الرسمية الجريدة العلمية ("الجهاد الأكبر" المجلد الأول، رقم ٧، الصفحات ٤٣٧ : ٤٣٩).

١٧٢ ينحدر **محيي الدين بهاء** (١٨٨٤ : ١٩٥٤م) من سلسلة نسب طويلة من الصوفيين؛ فكان جده وأبوه وأخوه جميعهم شيوخًا صوفيين محليين (ناقشي) في مأوى أحمد بابا في برسا، وقد تخرج في مدرسة الحقوق، وعمل محاميًا وقاضيًا ومعلمًا أثناء عصر المشروطية الثاني، وبعد الحرب العالمية الأولى عمل صحفيًا وعضوًا في البرلمان عن برسا في مجلس الأمة التركي الكبير الأول ١٩٢٠ : ١٩٢٣م، وعمل فيما بعد قاضيًا في "محاكم الاستقلال" في اسكيشهير وقونيا (كارا ٢٠٠٣ ب، ص٣٧)، وكان عمله عن الخلافة بعنوان "جيش الخليفة في مصر والقوقاز ١٩١٥م"، وهو مسرحية من خمسة فصول تصور بطولة الجنود الأتراك والعرب والهنود الذين اتحدوا تحت راية الخلافة في مواجهة الجيوش البريطانية والروسية في مصر والقوقاز أثناء الحرب العالمية الأولى، وقد عُرِضَتِ المسرحية - وَفْقًا لما قاله المؤلف - في برسا قبل نشرها نزولًا على طلب الجمهور (محيي الدين بهاء ١٩١٥م، ص٤٢٦).

للعثمانيين، مثلما كتب العالم النشط التونسي – ويُدْعى التونسي – الذي كانت تربطه علاقات وثيقة مع حزب الاتحاد والترقي؛ كتيبًا باللغة العربية تحت عنوان "الحقيقة فيما يتعلق بالجهاد" ١٩١٥م، وقد تُرجِمَ فورًا إلى اللغات الألمانية والفرنسية والتركية، ووزع في كل مكان في أوروبا والشرق الأوسط.

كانت الشبكة التنظيمية لهذه الأنشطة التي تهدف إلى زيادة القوة السياسية والأيديولوجية للإمبراطورية في مواجهة الحلفاء؛ تجهزها الخدمة العثمانية السرية؛ التنظيمات الخاصة (المنظمة الخاصة)، وكانت كذلك إدارة الشئون الشرقية، وهي مركز التنظيمات تقع في إسطنبول، وتتكون تقريبًا من ٣٠٠٠٠ شخص عسكري ومدني ينحدر أغلبهم من أصل عربي، وكانت التنظيمات يقودها أولًا سليمان العسكري وهو ضابط في الجيش العثماني العربي، وقد انتحر عقب هزيمته أمام البريطانيين عام ١٩١٥م، وفيما بعد عين الأتراك الشبان محاميًا تونسيًا اسمه علي باشنبا رئيسًا للتنظيمات الذي كان قد أسس من قبل حركة "تونس الفتاة"؛ لينظم المقاومة ضد الاحتلال الفرنسي الذي نفاه على إثرها عام ١٩١٢م، وظل باشنبا رئيسًا للتنظيمات حتى وفاته في ١٨١٨م، وهناك أعضاء آخرون بارزون للتنظيمات كانوا يعملون في شمال إفريقيا والجزيرة العربية منهم محمد عاكف وإسماعيل الصفائحي، وصالح شريف التونسي، وأخو باشنبا وهو محمد باشنبا، وكانت للتنظيمات – كما ذكر آنفًا – وظيفة مزدوجة: تنسيق أنشطة المقاومة في الأراضي الإسلامية التي يحتلها الحلفاء عن طريق تنظيم "الجمعيات الثورية"، ونشر الدعاية الموالية للعثمانيين من خلال الدعم المادي والتنظيمي لأنواع عديدة من المنشورات (الصحف، والكتيبات، والكراسات، والنشرات)، وقد نفذت هاتان الوظيفتان بالتعاون مع "وكالة الأنباء الألمانية الشرقية التي أسسها في برلين المجلس الألماني السابق في القاهرة ماكس فرايهم فون أوبنهايم، ولقد دعم الألمان التنظيمات دعمًا قويًا آملين إشعال الثورات ضد فرنسا وبريطانيا في مستعمراتهما الإسلامية مثل الهند (شتودارد ١٩٦٣م، ولانداو ١٩٩٠م، ص٨٦ : ٩٤).

وعلى الرغم من أن أنشطة التنظيمات وفتوى الجهاد ثبتت قلة جدواها بصورة كبيرة؛ فإن الحلفاء كانت تزعجهم مثل هذه التطورات؛ لأنهم كانوا يدركون التأثير المحتمل للخليفة التركي على المسلمين غير الأتراك في المنطقة، وقد كتب توماس أرنولد – وهو أكاديمي ومستشار بريطاني في مكتب الخارجية – في مذكرته إلى مكتب الخارجية في نهاية عام ١٩١٨م أنه: إذا تخلى كل من السلطان العثماني وشيخ الإسلام عن كل السلطة في ميسوبوتاميا فإن هذا

لن يمنع مسلمي ميسوبوتاميا من الدعاء في المساجد للسلطان بوصفه خليفةً على غرار ما يفعله مسلمو الهند الذين يَعدُّونه خليفةً على الرغم من أنه لا يمارس هو، ولا شيخ الإسلام التابع له أي سلطة في الهند (آي أو ر/ل/پ إس/١٠/٨٥٣/٤، ف ٢٠٢، ٤، مقتبس من أوليفر دي ٢٠٠٩، ص٩٨).

وهكذا كانت الخلافة - مرةً ثانيةً - موضوعًا مهمًا للمناقشة بين بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، وذلك الأمر واضح بصفة خاصة في المعاهدتين الشهيرتين السريتين التي وقعها الحلفاء أثناء الحرب: المعاهدة الأولى معروفة بمعاهدة القسطنطينية وهي عبارة عن مجموعة من المراسلات بين الدول الثلاثة ما بين ٤ مارس : ١٠ أبريل من عام ١٩١٥م، ووفقًا للاتفاقية تَقبّلُ بريطانيا وفرنسا طلب روسيا احتلال إسطنبول والمضيقَيْنِ التركيينِ (البوسفور والدردنيل) مقابل سبعة شروط؛ أحدها أن يحكم المسلمون أنفسُهم المقاماتِ الإسلامية المقدسة والجزيرة العربية[١٧٣]، وعلى الرغم من أن المعاهدة لم تُنَفَّذْ قطّ بسبب الثورة البلشفية في أكتوبر من عام ١٩١٧م، فإن كلًا من بريطانيا وروسيا وافقتا على ضرورة إعادة الخلافة إلى العرب (نيفاكيفي ١٩٦٩م، ص١٢، وأوليفر دي ٢٠٠٩م، ص٩٢)، وقد توصل إلى اتفاق مماثل - عُرِفَ بمعاهدة لندن - في العام نفسه مع إيطاليا التي وعدت بأجزاء كبيرة من جنوبي غرب أناتوليا، والمعاهدة السرية الثانية الشهيرة باتفاقية سايكس - بيكو بين بريطانيا وفرنسا التي وُقِّعَتْ في مايو عام ١٩١٦م منحت فرنسا السيطرة المباشرة على شمال سوريا وغربها ومجال النفوذ في المنطقة السورية النائية، وعلى الرغم من أن بريطانيا كانت مسيطرةً سيطرةً مباشرةً على العراق، ولها نفوذ غير مباشر على كل الحجاز؛ فإن الاتفاقية تركت للعرب فقط الصحراء العربية (كليفلاند ٢٠٠٠م، ص١٥٩ - ١٦٠، وجولد شميت ٢٠٠٥م، ص٢١٣)[١٧٤]، كما وافق الحلفاء على وجوب تدمير الخلافة؛ إذ كان الفرنسيون والبريطانيون - بصفة خاصة - مهتمين بإيجاد (خلافة عربية) تحت سيطرتهم الخاصة.

١٧٣ لقد ناقشت السفارتان الروسية والبريطانية - في العام نفسه - إمكانية تحويل الخلافة إلى دولة في صورة مدينة على غرار الفاتيكان، مقرها إما إسطنبول أو دمشق دون أي سلطة دنيوية على المسلمين (مكتب الخارجية/١٤١/٥٨٧/٢، ف ٧٢، استشهد به أوليفير د ٢٠٠٩م، ص٥٤).

١٧٤ لكي يحظى البريطانيون بإعجاب اليهود الأمريكيين والروس والألمان وعدوا بإقامة وطن يهودي من خلال إعلان بلفور المشهور في ١٩١٧م، وأضفت بريطانيا وفرنسا الطابع الرسمي على اتفاقهم في سان ريمو في الخامس والعشرين من أبريل سنة ١٩٢٠م؛ حيث صار لفرنسا حق الانتداب على سوريا ولبنان، ولبريطانيا حق الانتداب على العراق وفلسطين (نواكيوى ١٩٦٩م، ص٢٦٠).

الاستعمار الفرنسي والخلافة في دول المغرب العربي:

كانت فرنسا المنافس اللدود لبريطانيا في الاحتلال، تنافس كذلك إيطاليا وإسبانيا - وألمانيا فيما بعد - في احتلال إفريقيا أثناء القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فجاء الفرنسيون ليسيطروا على كثير من شمال غرب إفريقيا قبل الحرب العالمية الأولى على الرغم من أن الاحتلال الفرنسي في المنطقة كان قد بدأ قبل قرن مضى؛ إذ غزا نابليون بونابرت مصر لمدة قصيرة (١٧٩٨ : ١٨٠١م) قبل أن يهزمه العثمانيون بمساعدة البريطانيين، ثم احتلت فرنسا الجزائر عام ١٨٣٠م وتونس عام ١٨٨١م، وبعدئذ بدأت تنافس بريطانيا في احتلال مصر، وإسبانيا في احتلال المغرب، وهي على يقين من أن الإمبراطورية العثمانية ستنهار قريبًا، وكان البريطانيون - في المقابل - على استعداد لترك الفرنسيين وشأنهم في إفريقيا الغربية إن هم أمنوا موقعهم في الشرق، وكتب اللورد كرومر - القنصل العام في القاهرة - في يونيو من عام ١٩٠٣م: "لقد طال صراع الدول الشرقية المتدهورة مثل تركيا وفارس؛ بسبب النقاش والتنافسات بين ورثة التركة الممكنين... وأعتقد أنه سيظهر عمليًا أنه إذا ضمنت التركة الفرنسية فإن صراع المغرب لن يدوم طويلًا".

في عام ١٩٠٤م وَقَّعَتِ الحكومة الفرنسية ما يُعرَفُ بالوفاق الودي مع البريطانيين الذين كانوا قد احتلوا مصر عام ١٨٨٢م، مما ضمنَ سيطرة فرنسا على المغرب، وسيطرة البريطانيين على مصر، وفي العام نفسه توصلت فرنسا إلى اتفاق مماثل مع الإسبانيين الذين كانوا قد غزوا شمال المغرب وغربها وقسمت الدولة عقب ذلك الغزو، وتوصلت إلى اتفاق مع إيطاليا التي كانت ستحتل ليبيا عما قريبٍ، ووقَّعتْ فرنسا كذلك مع ألمانيا عام ١٩١١م معاهدةً اعترفت بالمصالح الألمانية في شمال إفريقيا، وأنهت معارضتها للاحتلال الفرنسي في المغرب، وقد جددتْ فرنسا وإسبانيا اتفاقهما عام ١٩١٢م بتحديد نفوذهما في المغرب (الدورية الأمريكية للقانون الدولي ١٩١٣م، ص٣٥٧ : ٣٥٩)؛ ونتيجةً لذلك فقد تولت فرنسا السيطرة الكاملة على الحكومة المغربية، وكثير من أرضها، وكذلك الجزائر وتونس.

فيما مضى كان كل شمال إفريقيا - ما عدا تونسَ والمغربَ - والسودان يخضع خضوعًا رسميًا للإمبراطورية العثمانية، ولقد أنهت الأنشطة الاستعمارية الفرنسية في المنطقة - بشكل تقليدي - العلاقات الودية بين الإمبراطوريتين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، وفيما سبق كان التحديث العثماني - خصوصًا في العسكرية والتعليم - مستوحًى بصورة جوهرية من فرنسا (الثقافة الفرنسية)، ونفذه الخبراء العسكريون الفرنسيون (انظر: الفصل الثاني)، لكن

احتلال الأراضي الإسلامية العثمانية في إفريقيا أفسد العلاقات الطيبة بينهما، مما أدى إلى استبدال ألمانيا بفرنسا شريكًا رئيسًا للعثمانيين على الرغم من أن سياسة السلطان عبد الحميد الخارجية فيما يتعلق بالصراع بين القوى الأوروبية كان محايدًا في المقام الأول (إرسلان ١٩٩٥م)، ولما كانت الدولة المسلمة الوحيدة القوية هي الإمبراطورية العثمانية، فإنها كانت شريكًا مثاليًا للألمان الذين تعاونوا مع العثمانيين وساعدوهم - بصفة خاصة - فيما يتعلق بالتحديث العسكري والاقتصادي، ولقد جَنَوْا ثمار هذا التعاون في الحرب العالمية الأولى، وكان تأثير النموذج الألماني فيما يتعلق بالدولة القومية أكثر وضوحًا في حداثة الأتراكِ الشبان بعد عبد الحميد الثاني (كاربات ٢٠٠١م، ص٢٦٤).

من الناحية الأخرى كان هناك عامل رئيس أرجأ احتلال دول المغرب العربي (شمال غرب إفريقيا وبخاصة ليبيا)، وهو التعاون الوثيق بين العثمانيين والسنوسية، وهي تنظيم ديني ذو توجه سياسي أسسه السيد محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ : ١٨٦٠م)، ومقره دول المغرب العربي - ضد الاحتلال الأوروبي خلال الربع الأخير من القرن التاسع عشر: كان السنوسيون قد اكتسبوا دورًا محوريًا في الاستراتيجية العثمانية للدفاع عن شمال إفريقيا والصحراء الكبرى ضد التوغل الفرنسي والإيطالي ولحماية الطرق المؤدية إلى الحجاز، وعاونت المساعدة العثمانية السنوسيين على تقوية مكانتهم الاجتماعية في ليبيا ليصبحوا الجماعة المهيمنة سياسيًا هناك، وفي المقابل ساعد السنوسيون الخليفة السلطان عبد الحميد الثاني على الاحتفاظ بسلطته في شمال إفريقيا، وضمان تواصل إسطنبول مع تشاد وبورنو وغيرهما، وقد كان هذا التعاون قائمًا على الاهتمام المتبادل وبعض الوفاق الإسلامي الأيديولوجي (كاربات ٢٠٠١م، ص٢٦٤).

واستمر هذا التعاون حتى بعد أن عزل الأتراك الشبان السلطان عبد الحميد، وكان الزعيم الأقوى في حزب الاتحاد التركي إنفر باشا (الذي كان كذلك قائدًا للقوات العثمانية في ليبيا عام ١٩١٢م)، والقائد السنوسي أحمد الشريف صديقين حميمين، ولقد تدرب ما يزيد عن ٣٠٠ ضابط في المدارس العسكرية التركية (أبو النصر ١٩٨٧م، ص٣٢١ - ٣٢٢)[١٧٥]، وكان السنوسيون نشطين كذلك في المغرب، وساعدوا في إقامة علاقات متبادلة بين الخلافة العثمانية وعائلة شاريفيان الشيعية (المؤسسة في عام ١٦٥٩م) هناك، لكن هذه الجهود لم تفلح

١٧٥ تولى السنوسيون الذين جاهدوا ضد الإيطاليين قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها الحكم في ليبيا عقب الاستقلال ليصبح **إدريس الأول** حفيد السنوسي ملكًا في عام ١٩٥١م إلى أن أطيح به في انقلاب عسكري قاده **معمر القذافي** في ١٩٦٩م.

كثيرًا؛ لأن عبد الحميد الثاني كان يريد من المغرب أن تعترف به خليفةً لها لكن السلاطين المغاربة آثروا البقاء مستقلين على الرغم من أنهم ما كانوا ليحققوا ذلك بسبب الغزو الفرنسي الذي بدأ عام ١٩٠٤م، وعلى الرغم من أن الأتراك الشبان أرسلوا الضباط إلى المغرب حيث نجحوا في تنظيم مقاومة ضد الجيشين الفرنسي والإسباني قبل الحرب العالمية الأولى وخلالها لكن هذا التعاون كان كذلك محدودًا (المودن ١٩٩٥ أ).

الخلافة في دول المغرب العربي:

لقد حفظت المحمية الفرنسية في المغرب (١٩١٢ : ١٩٥٦م) - التي تأسست بموجب معاهدة فاس - على السلطان يوسف بن حسن منصبه، لكنها تركته ذا سلطة ضئيلة؛ فكان الحاكم العام للدولة هو المندوب السامي الفرنسي الجنرال المارشال هيوبر ليوتي (١٩١٢ : ١٩٢٥م) الذي بدأ كل المراسيم الملكية، وعين كل الموظفين ذوي المناصب العليا (أبو النصر ١٩٨٧م: ٣٧٣)، وبالإضافة إلى حكم الدولة، واستغلال مواردها الطبيعية حاول الفرنسيون كذلك إيجاد خلافة في المغرب؛ كي يسيطروا على السكان المسلمين – من الناحية الأيديولوجية – في مستعمراتهم في جميع أنحاء إفريقيا والشرق الأوسط، وأدركوا أن الخلافة العثمانية كانت أضعف بعد عبد الحميد الثاني، وفي الوقت نفسه كانوا يخشون أن يتخذ البريطانيون عاجلًا خليفتهم الصوري في الجزيرة العربية (انظر أدناه)، ولذلك كانت الحكومة الفرنسية تترقب الفرصة لتنصيب خليفة تحت سيطرتهم المباشرة، وسنحت هذه الفرصة باندلاع الحرب العالمية الأولى عندما أخفقت دعوة الخليفة العثماني إلى الجهاد بصورة هائلة، وكان الشريف حسين بمكة – الذي سيعلن نفسه خليفةً - يستعد للاستقلال بمساعدة بريطانيا، وفي هذا الإطار رأت فرنسا الملك يوسف ملك المغرب أفضل مرشح للخلافة؛ لأن عائلة شاريفيان الحاكمة – المعروفين بالعلويين الذين لا يزالون يحكمون الدولة حتى اليوم – كانت تدَّعِي منذ تأسيسها في منتصف القرن السابع عشر أن نسبها ينتهي إلى النبي محمد عن طريق ابنته فاطمة[١٧٦].

إن هناك معلومات قليلةً في المصادر التاريخية حول الخلافة المغربية[١٧٧]؛ لأن هذا

---

[١٧٦] لبحث العلاقات العثمانية المغربية والخلافة في القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ انظر: المودن (١٩٩٥ ب).

[١٧٧] لقد حمل كثير من الحكام المحليين في المغرب لقب "الخليفة"، ولكنه في محيط شمال إفريقيا يعني نائب الملك، ويشير فقط إلى حكام السلطان الإقليميين، وفي المغرب قبل الاحتلال كان اللقب يستخدم خاصةً لممثلي السلطان الرسميين في مراكش وفاس ومكناس عواصم "الإمبراطورية" القديمة.

المشروع لم يكتمل قط - كما سنرى أدناه - وعندما لم يعترف العالم الإسلامي الكبير بالخلفاء العرب البدائل، وعندما أُلغِيَت الخلافة العثمانية في تركيا عام ١٩٢٤م، وما تبع ذلك من محاولات فاشلة لانتخاب خليفة جديد؛ تخلت فرنسا وبريطانيا عن مشروعاتهما المتعلقة بالخلافة، وعلى الرغم من ذلك فقد حاولوا إيجاد الخلافة الخاصة بكل منهما أثناء الحرب العالمية الأولى، ونفذ المشروع في المغرب العربي المندوب السامي الجنرال ليوتي، ووزير الخارجية ديكلاسيه اللذان توقعا - في بداية عام ١٩١٥م - أن تنتهي حرب الدردنيل المستمرة بين بريطانيا والإمبراطورية العثمانية عاجلًا؛ بهزيمة العثمانيين وغزو الحلفاء إسطنبول؛ مما سينهي الخلافة العثمانية، ويمهد الطريق لخليفة بديل، وكانا يعلمان أن بريطانيا تستعد لتنصيب الشريف حسين خليفةً، واعتقدا أن في هذا - بالنسبة لفرنسا - وضعًا أسوأ من الموقف القائم (بايور ١٩٨٣م، ٣: ٢٩٨)، ولذلك اقترح المارشال ليوتي أن من مصلحتهم العليا تعيين السلطان المغربي خليفةً للغرب (المغرب العربي) الذي سيكون رئيسًا للمسلمين في المستعمرات الفرنسية عندما تزول الخلافة الشرقية (إسطنبول)، وأدرك الفرنسيون الصعوبات المتعلقة بتعيين زعيم ديني للمسلمين فسوغوا خطتهم بدعواهم أن المشكلات الدينية ستلعب دورًا مهمًا في تشكيل مستقبل الدول الإسلامية، مما تطلب وجود قيادة روحية لحل مشكلاتهم، واكتشفوا كذلك أن مستقبل الإمبراطورية الفرنسية في شمال إفريقيا كان مرتبطًا - بصورة كبيرة - بدرجة سيطرتهم على الخلافة المستقبلية، وهكذا خططوا لتنصيب السلطان المغربي خليفةً، وقد ادَّعَوْا أنه معترَف به بالفعل خليفةً في الجزائر وتونس، وفي دولته كذلك (بايور ١٩٨٣م، ٣: ٢٩٧ - ٣٠١)، وما كادت الخطة ترسم حتى أذاعت وسائل الإعلام الفرنسية بنشاط فكرة الخلافة المغربية أثناء خريف عام ١٩١٥م (انظر- مثلًا - جريدة صباح باريس ١٩١٥م).

من الواضح أن إسطنبول كانت على علم بهذه الخطة، كما ظهر من حقيقة أن بعض المفكرين النشطين الموالين للعثمانيين في شمال إفريقيا؛ مثل عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ : ١٩٢٩م)، وصالح شريف التونسي (١٨٦٩ : ١٩٢٠م)، وكلاهما عالمان مسلمان من تونس كانت لهما علاقات وثيقة مع حزب الاتحاد والترقي؛ إذ كانا عضوين في التنظيمات الخاصة سرعان ما استجابا للدعاية الفرنسية، فنشروا المقالات والكتب التي تعكس وجهة النظر العثمانية (انظر أدناه)، وعلى الرغم من ذلك كانت إسطنبول مشغولةً أكثر بالخطط البريطانية لتعيين خليفة عربي في أرض الإسلام المقدسة أكثر من شغلها بتعيين الفرنسيين خليفةً في بلاد المغرب العربي التي كانت بعيدةً عن متناولِ العثمانيين، وعلاوةً على ذلك،

وعلى الرغم من أن العثمانيين عَدُّوا – بصورة مبدئية – الأمرَ خطيرًا فإنه بعد عام واحد تخلى الفرنسيون عن خططهم فيما يتعلق بخلافة المغرب العربي، وعقدوا صفقةً مع البريطانيين، وهي اتفاقية سايكس – بيكو السرية التي وقعت في مايو من عام ١٩١٦م، وفرضت فرنسا سيطرتها على سوريا (انظر أعلاه) في مقابل إطلاق يَدِ بريطانيا في بقية العالم الإسلامي، وخططها من أجل خلافة عربية.

الاحتلال البريطاني والخلافة العربية:

كانت بريطانيا منهمكةً في المناقشات المتعلقة بالخلافة منذ أواخر القرن الثامن عشر؛ لأنها كانت تهم المستعمرات الإسلامية التابعة لبريطانيا على نحو مباشر؛ شبه القارة الهندية وشمال شرق إفريقيا ثم شبه الجزيرة العربية، وكانت حكومات المستعمرات البريطانية على وعي بالقوة الأيديولوجية التي كان يحظى بها السلاطين العثمانيون قبل حكم عبد الحميد الثاني وأثناءه (١٨٧٦ : ١٩٠٩م)؛ فكان – مثلًا – تيبو سلطان مايسور يسعى في مقاومته البريطانيين في الهند إلى كسب دعم السلطان العثماني فأرسل مبعوثًا إلى إسطنبول عام ١٧٨٦م، معلنًا اعترافه بالسلطان العثماني سيدًا أعلى له وخليفةً لكل المسلمين (إنالسيك ١٩٨٨م، ص٧٧)، وغالبًا كانت بريطانيا كذلك تجاهد لإقامة تحالفات مع الخليفة؛ ففي عام ١٨٤٠م تعاونت لندن وإسطنبول ضد محمد علي حاكم مصر الذي كان يهدد باجتياح الجزيرة العربية والأناضول بعد موقعة نيزيب، وقد حسن هذا التحالف موقف بريطانيا في الشرق الأوسط بصورة هائلة (سميث وآخرون ١٩٧٠م، ص٤٦، وكيرلي ٢٠٠٤م، ص٨٣، ٨٧).

وعندما ثار الشعب المحلي في الهند فيما بعد ضد حكومة الاحتلال البريطاني عام ١٨٥٧م، طلبت الحكومة البريطانية من السلطان العثماني عبد المجيد (الذي حكم من ١٨٣٩ : ١٨٦١م) أن يكتب رسالةً إلى مسلمي الهند بوصفه خليفةً لهم ينهاهم فيها عن الانضمام إلى الثورة، وقد وافق عبد المجيد على هذا الطلب (بايور ١٩٨٧م، ٣: ٣١٥ – ٣١٦، وإراسلان ١٩٩٥م، ص٤١ : ٤٣)، كما تدخل عبد العزيز السلطان التالي بوصفه خليفةً للمسلمين في الشئون السياسية الخاصة بأماكن بعيدة مثل جزر كومورو في المحيط الهندي وتركستان الشرقية في آسيا الوسطى عندما طلب قادة مجلس هنزفان وأعضاؤه ويعقوب بك – على التوالي– مساعدته (وهو الذي يشغل كرسي الخلافة العظمى وهو رئيس الأمة الإسلامية وقائدها) ضد البريطانيين والروس (كاريات ١٩٨٧م، ص٢٦ – ٢٧، ٢٠٠١م، ص٥٦ : ٦٣)، وهكذا كانت بريطانيا مهتمةً بالخلافة بسبب آثارها الإيجابية والسلبية المحتملة على الاضطراب

الاجتماعي فيما بين شعوب مستعمراتها، وبخاصة في الهند ومصر، وهما اثنتان من أكبر المستعمرات البريطانية، وفي بداية القرن كانت الحكومة البريطانية مهتمةً كذلك بالأثر المحتمل للخلافة العثمانية على رعايا المستعمرات الإسلامية، وبخاصة بعد احتلالها مصر - عام ١٨٨٢م - التي كانت إقليمًا عثمانيًا مستقلًا في ذلك الوقت[١٧٨].

بريطانيا والعرب:

بدءًا من أواخر سبعينيات القرن التاسع عشر كان مسئولو الحكومة البريطانية -مثل: مستشاري السياسة الخارجية جورج بادجر، ويلفريد بلانت، ومستشاري المستعمرات: جورج كامبل، وجورج بيردوود، ووزيري الخارجية: لورد جرانفيل (١٨٧٠: ١٨٧٤م)، (١٨٨٠: ١٨٨٥م)، ولورد ساليسبري الذي كان كذلك رئيسًا للوزراء (١٨٨٦: ١٨٩٢م)، (١٨٩٥: ١٩٠٢م)- ثم الصحافة البريطانية قد بدءوا بالفعل يروجون لوجهة النظر الخاصة بعدم شرعية الخلافة العثمانية التي يجب أن تعاد إلى العرب، وكانت هذه أحد المعتقدات الأساسية للسياسة الخارجية البريطانية التي شكلت موقفًا إزاء المسألة الشرقية، فكانت الدعاية البريطانية تتكون من ثلاث حجج:

أولًا: أن ادعاء العثمانيين الخلافة كان ابتداعًا حديثًا لم يكن موجودًا قبل حكم عبد الحميد الثاني.

ثانيًا: أن معظم المسلمين لم يعترفوا بالسلطان العثماني خليفةً حقيقيًا لهم؛ فقد كان يُفترَض أن يختص بالخلافة من يرجع نسبه إلى النبي محمد، ولم يكن العثمانيون كذلك، ومن ثم كانت الدعاية تركز على "حديث قريش" - الذي نوقش في الفصل الثالث - الذي يقتضي أن يرجع نسب الخليفة إلى النبي، مما سيكُونُ أساسَ المطالبات بخلافة عربية (انظر أدناه).

ثالثًا: أن العثمانيين كانوا قد استوْلَوْا على الخلافة بالقوة، وتناقلوها على أساس الوراثة لا الانتخاب أو البيعة (الولاء) من المجتمع الإسلامي، ولهذا السبب كانت الخلافة كذلك غير شرعية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية (أوزكان ١٩٩٨ أ، ص٥٣ - ٥٤).

ولقد قدم هذه الحجج مستشارو السياسة الخارجية البريطانية والمستشرقون العاملون لصالح الحكومة البريطانية، ونشرت في كل أنحاء العالم الإسلامي - كما ذكر آنفًا - عن طريق مكتب الدعاية التابع للحكومة البريطانية في الهند والمكتب العربي التابع لمكتب الخارجية، وكذلك

---

١٧٨ لبحث شامل للعلاقات العثمانية المصرية في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (انظر: كدوري ١٩٧٠م).

الصحافة البريطانية (ثم بعض الصحافة الهندية والعربية)، فكتب - مثلًا - كاتب مجهولٌ من إسطنبول في المجلة النقدية المعاصرة في لندن أنَّ: "اعترافَ معظم المسلمين بالخلافة العثمانية لم يُلغِ حقوق أسرة قريش، بل أجّلها فقط حتى يأتي أحد أفراد الأسرة الأقوياء ليضع نهايةً للاغتصاب التركي، فإن سلطة السلطان لا تعتمد على اللقب، بل يعتمد اللقب على سلطته، وتلك نقطة ذات أهمية سياسية لا يمكن تجاهلها أبدًا... وأعتقد أنه سيكون من الأفضل - للإسلام، لا لتركيا فحسب - أن يتخلى السلطان عن حقه المريب في الخلافة، ويسلمها إلى من يرجع نسبه إلى النبي وهو شريف مكة... كما أن هذا التغيير آتٍ لا محالةَ - بطريقة أو بأخرى -على الرغم من أن السلطان قد يقاومه، وكل العرب مستعدون لتأكيد حقوقِهم في الخلافةِ والدفاع عنها ضد السلطان، إن لم يسلم الحق طوعًا، فإنهم سيستولون عليه بالقوة عاجلًا أم آجلًا، ومعه ذلك الجزء من الإمبراطورية" (مجهول المصدر ١٨٨٣م)[١٧٩].

وحتى تستفيد بريطانيا من المسوغ الديني للخلافة (مكانة قريش)، وتضعف الإمبراطورية العثمانية؛ فإنها كانت تمارس سياسة شرق أوسطية تحابي العرب، ومن ثم فقد كان إيجاد خلافة عربية جزءًا مهمًا من السياسة البريطانية (فرِّقْ تَسُدْ) في المنطقة، ومن أجل هذا الغرض كانت الحكومات البريطانية تحاول الاشتراك في كل الصراعات المحتملة بين السلاطين العثمانيين والقادة العرب، فعندما قُتِل -مثلًا - حسين شريف مكة عام ١٨٨٠م (وهو عم الشريف حسين المعروف) الذي كانت تربطه بالبريطانيين علاقات وثيقة؛ حاول البريطانيون مساعدة أخيه عون الرفيق باشا ليصبح الشريف التالي على الرغم من أن السلطان عبد الحميد الثاني عين بدلًا منه عبد المطلب وهو كبير العائلة الزيدية المنافسة في قبيلة بني هاشم (الصليبي ١٩٩٨م، ص٦٢ : ٦٦) وفي هذا الصراع كان جيمس زوهراب (القنصل البريطاني في جُدَّة) يسوغ التدخل البريطاني في السياسة الداخلية العثمانية على أساس أن الإمبراطورية البريطانية كانت تحوي أكثر السكان المسلمين في العالم، وتلك حجة سرعان ما تردد صداها في الصحافة البريطانية (أوزكان ١٩٩٨ أ، ص٥٨)، وعلى الرغم من ذلك فبعد عامين عين عون الرفيق باشا - الذي تعاون مع القصر في إسطنبول (الصليبي ١٩٩٨م: ٦٧) - شريفًا لمكة ١٨٨٢ : ١٩٠٥م، ثم تبعه ابن أخيه عَليّ (الذي حكم من ١٩٠٥ : ١٩٠٨م).

كان السلطان عبد الحميد يدرك دائمًا الخطط البريطانية لتنصيب خليفة هاشمي في

---

١٧٩ انظر كذلك: وجهة نظر مستشار وزارة الخارجية البريطانية ويلفريد بلانت في كتابه **مستقبل الإسلام** ١٨٨٢م، ص٥١ : ٨٨.

الحجاز، كما كان يعتقد أن بريطانيا هي أشد المستعمرين خطورة "لأن الوعود لديهم لم يكن لها قيمة"، وعلاوة على ذلك فقد كتب في مذكراته عام ١٩٠٠م أن بريطانيا يمكن أن تعين كذلك الخديوي (الحاكم العام) على مصر (وهو رسميًا باشا عثماني) خليفة، وأضاف أنه من المتوقع - إن اقتضى الأمر - أن تُعيِّن بريطانيا حتى اللورد كرومر خليفة" (مستشهد به في كاربات ٢٠٠١م، ص٢٥١)[١٨٠]، وردًا على السياسة الحميدية المتعلقة بالوحدة الإسلامية كانت بريطانيا تدعم الحركات الانفصالية العربية وبخاصة الأسرة السعودية بين عامي (١٨٨٠ : ١٩١٨م)، وعلى الرغم من أنه لم يلتزم بهذا الدعم تمامًا لأن بريطانيا لم تشأ أن تعزل العثمانيين عزلًا كاملًا، فإن بريطانيا كانت الحليف الأعظم لعبد العزيز بن سعود (مؤسس المملكة العربية السعودية الحالية)، وساعدته ليظهر بوصفه أقوى زعيم في الجزيرة العربية فيما بعد الحرب (بايور ١٩٨٣م، ٢: ١٩٢)، والبريطانيون الذين احتلوا مصر عام ١٨٨٢م، وسيطروا على سواحل البحر الأحمر كانوا يحافظون كذلك على صِلاتهم الوثيقة بالأشراف في الحجاز، بل كانوا أحيانًا يحابونهم على حساب السعوديين حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، ولقد أتاحت الحرب العظمى فرصةً هائلةً للبريطانيين والشريف حسين - شريف مكة الذي كان ابن شقيق عون الرفيق باشا الآخر - لإشعال الثورة العربية الكبرى.

الثورة العربية (١٩١٦ : ١٩١٨م):

لقد عين الأتراك الشبان الذين عزلوا السلطان عبد الحميد عام ١٩٠٩م، حسين بن علي (١٨٥٣ : ١٩٣١م) - وهو أحد أفراد قبيلة بني هاشم بمكة - شريفًا على مكة (١٩٠٨ : ١٩١٦م)، وعلى الرغم من ذلك فإن الشريف الذي كان قد عاش في منفاه بإسطنبول لمدة خمسة عشر عامًا تحت الحراسة المشددة مِن قِبَلِ عبد الحميد الثاني لم يكن مواليًا تمامًا لحزب الاتحاد والترقي، ومن ثم فقدْ أبعدته سياسات التمركز الخاصة بالاتحاديين الذين أحكموا قبضتهم الحديدية في إسطنبول بعد عام ١٩٠٨م، وكانت تلك السياسات تميل إلى إضعاف الحكام المحليين ومنهم الشريف نفسه، وذلك ما أدى - مع اقترانه بطموحات أسرة حسين المالكة - إلى إنهاء ولائه للمركز الاستعماري (كيالي ١٩٩٧م، ص١٤٧ والصفحات

---

١٨٠ يجب أن يلاحظ المرء أن هناك جدالاً واسع النطاق بين المؤرخين الأتراك حول: ما إذا كان السلطان عبد الحميد نفسه قد كتب تلك المذكرات حقًا، وبينما يرفض معظم المشتركين في المناقشة احتمال أن يكون قد كتب تلك المذكرات، فإن كاربات واحد من قليلين يعتقدون أنها أصلية، ومن ثم يستخدمونها. (انظر: برنجي ٢٠٠٥م لتفاصيل المناقشة).

التالية)، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يَبُحْ بنيَّاتِه الخاصة فعليًا حتى اللحظة الأخيرة؛ ففي مايو من عام ١٩١٥م أرسل ابنه فيصلًا إلى زعيم حزب الاتحاد والترقي وحاكم سوريا جمال باشا (الذي كانت معاملته الجافة للوجهاء العرب مصدرًا لبغض القوميين العرب إياه حتى يومنا هذا)؛ ليعلن "استعداد أسرته لبذل دمائها من أجل الخلافة العثمانية"، وكان الشريف نفسه قد كتب في فبراير إلى إنفر باشا – وكان عندئذ نائبًا للقائد الأعلى للقوات المسلحة – ليؤكد له أنه سيحمي حقوق الخلافة في الأرض المقدسة ضد العدو، وفي العاشر من يوليو وقبل بدء مفاوضاته مع بريطانيا بشأن الاستقلال – بأربعة أيام – عن طريق مراسلته الشائنة مع ماكمهون (انظر أدناه) قدم الشريف وعدًا مماثلًا وطلب الأسلحة والمال من الحكومة ليجاهد ضد البريطانيين (كيالي ١٩٩٧م، ص١٩٠ : ١٩٢).

وبحلول منتصف عام ١٩١٥م كان قد خطط للانسحاب من الإمبراطورية العثمانية، وحكم العالم الإسلامي بإعلان نفسه ملكًا على الحجاز عام ١٩١٦م، كما أعلن نفسه بالنهاية خليفةً للمسلمين عام ١٩٢٤م على الرغم من عدم اعتراف العالم الإسلامي به، وأثناء هذه العملية كان على اتصال دائم بالبريطانيين الذين كانت سياستهم المناهضة للخلافة في الشرق الأوسط تلائم خططه (ويستريت ١٩٩٢م)، وكانت بريطانيا والحلفاء الآخرون قلقين – كما ذُكِرَ آنفًا – مع بداية الحرب العالمية الأولى من دعم العثمانيين ألمانيا في حالة حدوث الحرب، وعندما بدا واضحًا أن الإمبراطورية العثمانية ستنحاز في الواقع إلى الجانب الألماني في الحرب برز الشريف حسين – الذي كان بالفعل شبه مستقل – ليكون أفضل خيار أمام طموحات بريطانيا في تقويض الخلافة.

على الرغم من أن الشريف كان رسميًا ذا مقام عثماني رفيع في الجزيرة العربية فإنه كان أقل سلطةً من حاكم الحجاز التركي فلم يكن قادرًا على تعبئة جزء كبير من السكان في المنطقة ضد إسطنبول؛ لوجود منافسين له في المنطقة نفسها، هما: الزعيم الوهابي عبد العزيز بن سعود حاكم نجد، وابن رشيد حاكم جبل شمر، ومع بداية الحرب العالمية الأولى انحاز ابن رشيد إلى العثمانيين (والألمان)، في حين دعم الآخران البريطانيين، وفي أواخر أكتوبر من عام ١٩١٤م عندما دخل العثمانيون الحرب وعد وزير الحرب البريطاني لورد كيتشنر الشريف حسين بالاستقلال، وضمن له الحماية من العدوان الخارجي إن دعم العرب بريطانيا في الحرب (باريس ٢٠٠٣م، ص٢٣)، ووعده كذلك أن يعترف به خليفةً إذا هو أعلن نفسه كذلك (كسار ٢٠٠٤م، ص٥٧)، ولقد أكد البريطانيون تلك الوعود مجددًا في مراسلة

الشريف مع ماكمهون المندوب السامي البريطاني في القاهرة عام ١٩١٥م (باريس ٢٠٠٣م، ص٢٩ : ٣٣، كسار ٢٠٠٤م، ص٢٢١).

عندما وعد البريطانيون الفرنسيين اليهود عام ١٩١٦م بأجزاء من شبه الجزيرة العربية أرسل مبعوث بريطاني موجه من ت إ لورانس (لورانس العرب) إلى الشريف حسين يطلب منه بَدْءَ الثورة، فجاء الشريف مدججًا بالأسلحة البريطانية والأيديولوجية القبلية، فأعلن الاستقلال في الخامس من يونيو عام ١٩١٦م وهاجم الحاميات العثمانية في الحجاز، وطرق الإمداد على طول سكة الحجاز الحديدية، فاستسلمت جدة في ١٦ يونيو ومكة في الرابع من يوليو لكن المدينة صمدت طوال مدة الحرب، واستسلمتِ الحامية العثمانية الأخيرة المتماسكة باليمن في ديسمبر عام ١٩١٨م، وفي الوقت نفسه هزم ابنُ سعود ابنَ رشيد في ١٩١٨م، ثم انقلب ضد حسين الذي أعلن الخلافة في ١٩٢٤م فهزمه وابنه عَليًا ليستولي على وسط الجزيرة العربية وجنوبها بصورة كاملة عام ١٩٢٥م (تايتلباوم ١٩٩٨م، ص١١٨ : ١٢٠، فرومكين ٢٠٠١، ص٢١٨ : ٢٢٩، ميلتون إدواردز ٢٠٠٦م، ص٢٣ : ٢٨، مايزل ٢٠٠٧م، ص٨٣ : ٨٩، انظر كذلك: العنقري ١٩٩٨م).

بُعيدَ أن بدأ الشريف حسين الثورة بقليل نشر إعلانه الخاص بالاستقلال في ٢٧ يونيو عام ١٩١٦م في جريدته الإعلامية (القِبلَة) التي نشر من خلالها الدعاية لدعم دعوة الخلافة العربية من الحجاز إلى سوريا ومصر إبان الحرب العالمية الأولى[١٨١]، وهذا الإعلان الموجه للأمة الإسلامية قدم الثورة على أنها ثورة على حزب الاتحاد والترقي وأفعال زعمائه غير الإسلامية، كما تهدف إلى تجنب المواجهة المباشرة مع السلطان العثماني محمد الخامس على الرغم من أن فصل الأرض الإسلامية المقدسة عن الخليفة كان من الواضح أنه عملٌ يبطن التمرد ضد الخليفة نفسه، وفي الحقيقة كان حسين يمدح كل السلاطين والخلفاء العثمانيين ويدعو لهم، وكان يَعُدُّ الاتحاديين مسئولين بصورة مباشرة عن كل الفظائع في الأرض المقدسة وعن المشكلات الاقتصادية في العالم الإسلامي الكبير.

من المعروف أنه من بين حكام المسلمين وأمرائهم كان أمراء مكة - المدينة المكرمة - أولَ مَنِ اعترف بالحكومة التركية، وقد فعلوا ذلك أملًا في توحيد الرأي الإسلامي وتأسيس مجتمعهم بقوة مدركين أن السلاطينَ العثمانيين العظماء - طيب ثرى قبورهم وجُعِلَتِ الجنة

١٨١ لقد أعيد نشر إعلان **حسين** فيما بعد في القاهرة في دورية **المنار** "المجلد التاسع عشر" التي كان يصدرها رشيد رضا، وهو عضو بارز في حركة الخلافة العربية (انظر أدناه).

- كانوا يعملون وَفْق كتاب الله وسنة نبيه ﷺ، وكانوا متحمسين لفرض أوامر كل من متواهم منين المرجعين التشريعيين، ومن أجل هذه الغاية النبيلة يراقب الأمراء السابق ذكرهم تلك الأوامر باستمرار، وبوصفي حاميًا شرفَ الدولة العثمانية أثرْتُ العربَ ضد إخوانهم العرب عام (١٣٢٧هـ/ ١٩٠٩م)؛ لإنهاء حصار أبها، ولقد نفذتُ حركةً مماثلةً في العام التالي تحت قيادة أحد أبنائي كما هو معروف، وواصل الأمراء دعمهم للدولة العثمانية، حتى ظهر حزب الاتحاد والترقي في الدولة، وتقدم للاستيلاء على الحكومة وكل شئونها.

كانت نتيجة هذه الحكومة الجديدة أن عانت الدولة ضياع الأرض - مما دمر هيبتها تمامًا كما يعرف العالم كله - وأُقحِمَتْ في أهوال الحرب وَوُضِعَتْ في موقفها الحالي المحفوف بالمخاطر، كما هو جَلِيٌّ للجميع، وقد تم كل هذا من أجل بعض الغايات المعروفة التي تأبى مشاعرنا الإسهاب فيها، إذ جعلت قلوب المسلمين تتألم حزنًا على إمبراطورية الإسلام وعلى تشريد بقية سكان أقاليمها- المسلمين وكذلك غير المسلمين - فبعضهم شُنِق أو أُعْدِمَ، والآخرون أبعِدُوا إلى المنفى، أضف إلى ذلك الخسائر التي تكبدوها في أرواحهم وممتلكاتهم طوال الحرب، وخاصة في الأرض المقدسة كما ظهر ببساطة في حقيقة أن الضغط العام في هذا الإقليم أجبر حتى الطبقات المتوسطة على بيع أبواب منازلهم وخزاناتهم وخشب سقفهم بعد أن باعوا كل متعلقاتهم لكي يظلوا على قيد الحياة (حسين ١٩١٦م، ص٢٣٤ - ٢٣٥).

وحتى يضفي حسين شرعيةً على ثورته ناقش كذلك بعض القضايا المحددة، مثلما ناقش مقالًا في دورية (اجتهاد)، وهي صحيفة تركية في إسطنبول يصدرها مفكر وسياسي علماني معروف (مؤسس حزب الاتحاد والترقي) هو عبد الله كيفدت، قال الشريف عن المقال إنه: احتوى أفكارًا مُخزيةً أجازها الاتحاديون غير الإسلاميين؛ ثم شرعوا في فصل الرابطة الجوهرية بين السلطنة العثمانية وسائر المجتمع الإسلامي، ألا هي الالتزام بالقرآن والسنة، وفي الواقع نشرت إحدى الدوريات في القسطنطينية وَتُدعَى(اجتهاد) مقالًا يقدح - عفا الله عنا - في حياة النبي ﷺ على مَرأى وزير الإمبراطورية العثمانية العظيم وشيخ الإسلام وكل العلماء والوزراء والنبلاء... ثم يتقدم نحو الطامة الكبرى، وهي هدم أحد مبادئ الإسلام الأساسية الخمسة، وهو صوم رمضان؛ فأمروا القوات المقيمة في المدينة أو مكة أو دمشق بالإفطار، كما أمروا القوات المحاربة على الجبهة الروسية، وبذلك حرفوا الأمر القرآني الصريح ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُم

مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ﴾ (حسين ١٩١٦م، ص٢٣٥)[١٨٢].

استخدم حسين كذلك أسلوبًا خِطابيًا آخر حيث ربط - ربطًا مباشرًا - نقده للحكومة العثمانية بالخلافة، ويرى الشريف أن قيادة حزب الاتحاد والترقي المستبدة قد ارتكبت جرائم ضد الخلافة الإسلامية؛ وذلك: بتدمير قوة السلطان وسلبه الحق في اختيار رئيس لمجلس وزرائه الإمبراطوري أو الوزير الخاص بشخصه المهيب، وخرق دستور الخلافة الذي طلب المسلمون التقيد به. لقد قبلنا - على الرغم من ذلك كله - هذه الابتداعات كي لا نَدَعَ مجالًا للنزاع والشقاقِ، ولكن القناع أزيل أخيرًا، وبدا جليًا أن الإمبراطورية كانت بين يدي إنفر باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا الذين كانوا يديرونها حسبما يروق لهم ويعاملونها وفق هواهم (حسين ١٩١٦م، ص٢٣٥ - ٢٣٦).

واصل الشريف حسين معددًا أخطاء الاتحاديين الخطيرة الأخرى، مثل: شنق واحد وعشرين من علماء العرب البارزين ووجهائهم وعائلاتهم حتى أطفالهم، وكذلك مصادرة ممتلكاتهم، كما ادعى كذلك أن القوات قصفت الكعبة وهي أقدس المقامات لدى المسلمين؛ بأمر من إسطنبول، وكان كل هذا كافيًا - بالنسبة له - لتسويغ الثورة ضد الخلافة العثمانية التي كان يهدف من خلالها إلى استعادة الشريعة وحماية الأرض المقدسة: سنترك العالم الإسلامي أجمع من الشرق إلى الغرب ليحكم على هذا الازدراء والتدنيس للبيت الحرام، ولكننا مصممونَ على ألَّا نَدَعَ حقوقَنا الدينية والقومية ألعوبةً بين يدي حزب الاتحاد والترقي. لقد منح الله تبارك وتعالى الأرض فرصةً لتقوم بالثورة ومكنها بحوله وقوته من الاستقلال... فهي تقف بمنأى تمامًا عن الدول التي لا تزال تئن تحت نير حكومة الاتحاد والترقي، وهي مستقلة استقلالًا تامًا ومتحررة من حكم الغرباء، ومطهرة من كل نفوذ أجنبي، ومبادئها هي الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإنعاش الشعب الإسلامي، وتأسيس سلوكهم وَفْقَ الشرع المقدس، وبناء دستور العدالة على الأساس نفسه، وتمشيًا مع مبادئ الدين، ولممارسة شعائره بما يتفق مع الارتقاء الحديث، وللقيام بثورة حقيقية بأن لا يألوا جهدًا في نشر التعليم بين كل الطبقات حسب منزلتهم الاجتماعية واحتياجاتهم كذلك... إنا نرفع أكف الضراعة إلى ملك الملوك، ونتوسل

١٨٢ إن الجزء الثاني من الجملة الأخيرة يشير إلى آية قرآنية: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [سورة البقرة: الآية ١٨٤] تبيح للمسلمين ألا يصوموا في رمضان - وإلا فهو واجب - في ظل ظروف معينة؛ أي عندما يكونون مرضى أو على سفر، وهكذا فإن الشريف حسين ينتقد إساءة استخدام القرآن من أجل أغراض علمانية من خلال بند الاجتهاد الذي أشار في الأساس إلى هذه الآية.

بجاه نبي الملك الكريم أن يمن علينا بالسداد والرشاد لما فيه الخير للإسلام والمسلمين، ونتوكل على الله القدير، وهو حسبنا ونعم الوكيل (حسين ١٩١٦م، ص٢٣٧ - ٢٣٨).

من المثير أن الإعلان - باستثناء الإشارة إلى الأرض واستقلالها - كان يحوي قليلًا من الأصوات القومية العربية، بل كان يستمد التسويغ غالبًا من الإسلام بصورة حصرية، وهنا يتصل بحقيقة أنه قبل الثورة لم تجد القومية العربية وطنًا مهيئًا في الحجاز، ويرجع ذلك بشكل رئيس- إلى عدم وجود التعليم العلماني والجماعات المحترفة، وغياب وسائل الإعلام التي تنشر الرسالة القومية (أوكسنوالد ١٩٩٣م) وفي أثناء الثورة كذلك لم يناصر الهاشميون العروبة إلا بعد أن أصبحت ذات نفع خاص لهم، أي حتى تحركت القوات العربية - يقودها ابنا الحسين: فيصل وعبد الله - شمالًا إلى سوريا عام ١٩١٦م وإلى إمارة شرق الأردن عام ١٩٢١م؛ حيث حاولوا مناشدة طبقات النخبة من خلال الخطاب القومي بخلاف الأمر في الحجاز (ولسون ١٩٩٣م، ص٢١٤ - ٢١٥).

وهكذا كانت أيديولوجية الحسين المذكورة في إعلانه - بصورة جوهرية - مزيجًا من الإسلام والقبلية على الرغم من أنه كان يلجأ كذلك إلى القومية كلما دعت الضرورة، وبالإضافة إلى تسويغه الديني لتصرفه - المرفوض بطبيعة الحال - ضد الخلافة القائمة برز في إعلان الحسين أسلوبان خطابيان:

أولًا: على غرار لغته الدقيقة وموقفه المتسم بالاحترام تجاه السلاطين العثمانيين لم ينكر قط الخلافة العربية؛ فلم يفصح بعد عن خططه للسعي وراء الخلافة من أجل أن يحظى بالشرعية في أعين طبقات النخبة في الدول الإسلامية الأخرى.

ثانيًا: عندما ادعى أن الأرض المقدسة ستظل "مستقلةً بكل تحمله الكلمة من معنًى ومتحررةً من حكم الغرباء ومطهرةً من كل نفوذ أجنبي"، كان يُلمِحُ إلى أنه - بوصفه وصيًا جديدًا على المقامات المقدسة - لن يسمح للأتراك أو الأوروبيين وبخاصة بريطانيا بالتدخل في شئون الحجاز، وكانت تلك الرسالة تهدف - بصورة واضحة - إلى تسويغ الثورة إلى حد أبعد في أعين عامة المسلمين الذين لن يقبلوا أي نفوذ أجنبي في الأرض المقدسة.

كان واضحًا أن لبريطانيا نفوذًا هائلًا على الحسين، وأنها لعبت دورًا حاسمًا في نجاح الثورة العربية فلم تكتف بتسليح ميليشيا الحسين، بل مهدت كذلك السبيل للثورة من خلال الدعاية ضد الخلافة العثمانية، وقد نشرت الدعاية البريطانية في الشرق الأوسط عبر منافذ

إعلامية مختلفة؛ مثل: صحيفة الحقيقة والنشرة العربية، وهي منشور سرّي وزعه المكتب العربي البريطاني الذي أسِّسَ في القاهرة ما بين عامي ١٩١٦: ١٩١٩م، والمكتب العربي هو فرع من خدمة المخابرات البريطانية التي روج لها لورانس العرب، وقد أنشئ عام ١٩١٦م لتعزيز المصالح البريطانية في الشرق الأوسط على حساب العثمانيين والفرنسيين عن طريق دعم الحركات الانفصالية العربية (فرومكن ٢٠٠١م، ص١٦٨: ١٧٢)، ولقد أتاحت ثورة الحسين عام ١٩١٦م الفرصة للعملاء البريطانيين الذين "غدُوا الثورة أداةً لتعجيل طرد الأتراك وتهيئة علاقة بريطانيا بالعرب الذين سيضمنونَ لها الهيمنة فيما بعد الحرب" (ويستريت ١٩٩٢م، ص٢٠٥، قارن أوليفر دي ٢٠٠٩م، ص١٠١)[١٨٣]، وعلى الرغم من ذلك فإن البريطانيينَ كانوا يدعمون فقط حركةً عربيةً محدودةً؛ إذ كانوا يهدفون إلى كبح حركة الشريف حسين لئلا تتحد مع الحركة المهمة الأخرى وهي حركة الوهابيين بقيادة ابن سعود الذي سيستولِي فيما بعد على المملكة العربية السعودية بالإطاحة بعليّ بن الحسين عام ١٩٢٥م، وهكذا كان مكتب الخارجية البريطانية يدعم إحدى الطائفتين ضد الأخرى، وضد العثمانيين من الناحية العسكرية والسياسية؛ باستخدام كل "آليات الحيلة والتلاعب التي ستعطي المرونة اللازمة لمواجهة مد القومية العربية الصاعد، ولإطالة بقاء بريطانيا في كل من الهند ومصرَ" (المرجع نفسه)، وهناك عنصر واحد في هذا التلاعب هو وعد بريطانيا الشريف حسين بإقامة خلافة عربية.

الخلافة العربية:

كانت الخلافة العربية - بوصفها مشروعًا سياسيًا أيديولوجيًا - نتاج كل من القومية العربية الصاعدة، والاحتلال البريطاني المستمر في المحيط العثماني، وبتعبير استراتيجي أدق كانت مشروعًا تولاه مكتب الخارجية البريطانية ليكون جزءًا من العملية البريطانية في زمن الحرب بالتعاون مع المتمردينَ العرب في الحجاز، وكما هو مذكور آنفًا كانت بريطانيا - لزمن طويل - تنشر فكرة الخلافة العربية في العالم الإسلامي للحد من النفوذ السياسي والأيديولوجي الذي كان يحظى به السلطان عبد الحميد الثاني على المسلمين إبان الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ومن أجل احتلال الشرق الأوسط فيما بعد.

١٨٣ عقب انهيار الإمبراطورية العثمانية أوجدت بريطانيا عددًا من الممالك الصغيرة في شبه الجزيرة العربية، شكلت الصورة المعاصرة لدول الأمة العربية في المنطقة، وتتضح طبيعة تلك الدول المشيدة بغير حدود طبيعية تفصل بينها في حقيقة أن أبناء الشريف **حسين** - الذي اختارهم البريطانيون - قد حكموا بعضًا منها، وعقب وفاة الشريف أصبح نجله الأكبر **علي** ملكًا على الحجاز ١٩٢٤ - ١٩٢٥م، و**عبد الله** ملكًا على الأردن ١٩٢١: ١٩٥١م (وهو جد الملك الحالي عبد الله)، ونجل الشريف الأصغر **فيصل الأول** ملكًا على العراق ١٩٢٠: ١٩٣٣م.

وفي بداية ١٨٧٦م مولت بريطانيا الصحف العربية مرآة الأحوال، والنحلة (وكانتا تنشران في لندن بدءًا من ١٨٧٦م، و١٨٧٧م على التوالي)، كما كانت فرنسا تمول جريدة الصدى التي كانت تُنشر في باريس، وكانت جميعها تروج لخلافة عربية (كريمر ١٩٨٩م: ٧٧١، وكولوجلو ٢٠١٠م، ١: ١٠٠)، ولقد أعرب عن وجهات نظر مماثلة في الصحافة البريطانية، وبخاصة التايمز والمجلة المعاصرة (انظر – مثلًا –: مجهول المصدر ١٨٨٣م)، وقد كان لهذه الدعاية أثر على عدد من الحكام المسلمين العرب، مثل الخديوي إسماعيل بمصر، والخديوي عباس الثاني، وكذلك الشريف حسين بمكة، وقبل ثورة حسين بزمن طويل عزل السلطان عبدُ الحميد الثاني الخديوي إسماعيلَ من منصبه؛ لأنه تحدى خلافة السلطان عام ١٨٧٩م، بإصدارين أشرف عليهما: (الاتحاد) الذي نُشِرَ في باريس، و (الخليفة) الذي نُشِرَ في نابولي، بخلاف حسين الذي طالب بالخلافة في نهاية الأمر لم يقترح إسماعيل خليفةً بديلًا، بل استمر في تعاونه مع البريطانيين من أجل تقويض الخلافة العثمانية (كاريات ٢٠٠١م، ص٢٤٦)، ولقد حاول حفيده الخديوي عباس – الذي كان تحت السيطرة البريطانية بعد احتلال مصر عام ١٨٨٢م – أن يطالب بالخلافة لنفسه، فأرسل مندوبًا عنه – هو عبد الرحمن الكواكبي– إلى الدول الإسلامية المختلفة عام ١٩٠١م؛ لكسب تأييد الزعماء المسلمين المحليين على الرغم من أن هذا الأمر قد تبين إخفاقه فيما بعد (كيدوري ١٩٧٢م، ص٢٢٧ والصفحات التالية، وهايم ١٩٦٢م، ص٤٢، تايتلبوم ١٩٩٨م).

وكان الكواكبي ١٩٩١م يؤيد التوحيد السياسي للشعوب العربية بديلًا عن الإسلامية العالمية الخاصة بعبد الحميد الثاني، وكان يعمل بوصفه زعيمًا فكريًا لحركة الخلافة العربية وكذلك القومية العربية، حتى وفاته عام ١٩٠٢م (سانت بروت ١٩٩٥م)، وفي أثناء ذلك كانت بريطانيا وفرنسا تكثفان دعمهما لحملة الخلافة العربية من خلال رعاية صحيفة الخلافة المنشورة في لندن التي ستغير عنوانها فيما بعد تحت الضغط العثماني إلى (الاتحاد العربي)، و (البصير) الصادرة في باريس بدءًا من ١٨٨١م (كولوجلو ٢٠١٠م، ص١٠١).

إبان عصر المشروطية الثاني كان الاتحاديون يسعون وراء سياسة المركزية الإدارية على غرار ما فعل السلطان عبد الحميد من قبلُ، ولكن بخلاف السلطان أخفق حزب الاتحاد والترقي في – بل رغب عن – تأييد برنامج المركزية من خلال خطاب قوي عن الوحدة الإسلامية، بل روج للأيديولوجية العثمانية من خلال أصداء قومية تركية أوجدت صورةً للتتريك بتنحية الوجهاء والمفكرين العرب جانبًا، ولذلك كانت طبقات النخبة السياسية والثقافة العربية

ترى سياسات حزب الاتحاد والترقي في العالم العربي مبعثها القومية العرقية التركية، مما أدى إلى تعزيز مشاعر القومية العربية في سوريا بصفة خاصة، وفي مصر فيما بعد (خالدي ١٩٩٣م، ص٥٣، وانظر كذلك: الفجر ١٩٧٣م، ١٩٩٣م أ، وكيالي ١٩٩٧م)[١٨٤].

وكان بعض الحكام المحليين - مثل الخديوي عباس حلمي حاكم مصر (١٨٩٣ : ١٩١٤م) - يدعمون الأنشطة القومية العربية، وكان القوميون كذلك يعملون في أوروبا بحرية ودعم من الحكومتين البريطانية والفرنسية، وفي يونيو من عام ١٩١٣م عُقِدَ اجتماع عربي في باريس من أجل المطالبة بالاستقلال الإداري للأقاليم العربية التابعة للإمبراطورية العثمانية، وقد أخبر أحد منظمي الاجتماع - عبد الحميد الزهراوي - الذي كان يمثل حزب اللامركزية السوري، صحيفة "لي تن" (الزمن): أن الجنس العربي له خصائصه المتمثلة في وحدة اللغة والعادات والاهتمامات والميول المؤكدة للحقوق العربية التي لا تزال متجَاهلَةً حتى هذا الحين، ولهذا السبب طالبنا - نحن العثمانيين - أن تكون لنا مشاركة فعالة في إدارة شئون الإمبراطورية، وأن نتخلى بوصفنا عربًا عن المطالب الخاصة فيما يتعلق بقوميتنا ومنزلتنا الرفيعة (مستشهَد به في تارابين ١٩٩٣م: ١٠٣).

كان هناك كذلك عدو من القوميين المسلمين العرب - يتزعمهم الكواكبي - الذين يدافعون عن حق العرب الديني في الخلافة (مؤدل ٢٠٠٢م، ص١٥)، وعلى الرغم من ذلك فإن حركة الخلافة العربية والأيديولوجية القومية التي كان يناصرها الكواكبي، والتي كانت تدعم الاستقلال عن الحكم التركي كانت - بوصفها حيلةً تتعلق بالسلطة - "تُهِمُّ الدبلوماسيين الولاة والأمراء أكثرَ مما تُهِمُّ أنصارها الشعبيين" (جولد شميت ٢٠٠٥م، ص٢٠٨)، ولقد كانت بريطانيا تدعم تلك الحركة التي بلغت أوجَها باندلاع ثورة الحسينِ طوال الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، وكانت القوى الأوروبية تدعم كذلك الثورة السعودية الوهابية في نجد - وسط الجزيرة العربية - التي كان يسوغها القوميون العرب على أنها محاولة في سبيل الإصلاح الديني بالعودة إلى الإسلام الأصلي (لا يزال هذا هو المعتقد الأيديولوجي الرئيس للنظام الوهابي في المملكة العربية السعودية)، وعلى إثْرِ الوهابيين الذين لم يطالبوا بالخلافة، ثارَ الزيدية الشيعة في اليمن عام ١٩٠٤م ضد الخليفة السلطان العثماني

١٨٤ لم يكن لسياسات حزب الاتحاد والترقي أثر منفر على طبقات النخبة العربية فحسب، بل كذلك على أقاليم البلقان التابعة للإمبراطورية وبخاصة فيما بين الألبانيين واليونانيين (حاجي صالح أوغلو ٢٠٠٨م، ص٢٤٦، ٣٧٣).

فقالوا استقلالهم بالنهاية لكنَّ زعيمَي الزيدية: الإمام يحيى، والشيخ سيد داحياني كليهما ادعيا الخلافة لنفسيهما، ولكنهما أخفقا في نيل الاعتراف من أي دولة إسلامية (إراسلان ١٩٩٥م، ص١٩١).

وعلى الرغم من أن الشريف حسين - كما ذُكِرَ آنفًا - لم يطالب بالخلافة حتى عام ١٩٢٤م؛ فإن هناك دليلًا على أنه كان يتأهبُ لذلك عقب ثورته عام ١٩١٦م عندما أدى تحالفه الناجح مع بريطانيا إلى استقلاله، وإن كان فقط لمدة وجيزة، وبعد الاستقلال أطلق على نفسه لقبَ "حسين الأول وملك الحجاز والحامي الوراثي للمدن المقدسة" (هورن ١٩٢٣م، ص٢٣٣)، ومن الواضح أنه كان مدركًا أن حماية المقاماتِ المقدسة في الحجاز كانت امتيازًا مهمًا للخليفة، وكذلك بعد حوالي تسعة أشهر من ثورته جعل مجموعةً من علماء الحجاز الموالين له ينشرون "إعلانًا آخر للمؤمنين" (مارس ١٩١٧م) دعمًا لمقامه الملكي (والخلافة المحتملة)، وبناءً على العلم / القوة المستوحاة من سلطة العلماء ومنزلتهم العلمية الرفيعة بوصفهم حملة العلم الإسلامي؛ كان الهدف من إعلانهم هو الدفاع عن الحسين في مواجهة النقد الواسع الانتشار بسبب ثورته على الخليفة العثماني، وذلك من خلال تسويغها بالحوار الديني، وعلى غرار إعلان الحسين الخاص كان علماء مكة يلومون أولًا حزب الاتحاد والترقي لاضطهادهم المسلمين وعصيانهم الله: "نحن الشيوخ ومحامو بيت الله (الكعبة) - من بين مَن أذن الله لهم بخدمة العقيدة والدفاع عن حقائقها لقد اطلعنا على آراء مغتصبي الإمبراطورية العثمانية وأدركنا هدفهم الشرير فيما يتعلق بعقيدتنا، ورأينا جرائمهم وأذاهم الذي لحق بأرضنا المقدسة هذه، ونحن على يقين من أن اللجنة السرية التابعة لحزب الأتراك الشبان قد عصت الله جهارًا، والآن نقنع بمناشدة إخواننا الذين يعارضوننا بإرسال بعض من هم أهل للثقة إلى القسطنطينية عاصمة الاتحاديين ليشهدوا عيانًا - كما شهدنا نحن - كيف أن النساء المسلمات اللاتي يعملن بالحكومة يظهرن سافراتٍ في الأماكن العامة وبغير حجاب بحضرة الرجال الأجانب... هل طاعة مَن يعملون مثل هذا الصنيع (وهو أقل جرائمهم ضد الإسلام والمسلمين)، تعد طاعةً حقيقيةً أم أنها معصية لله؟ كلا ورب الكعبة، إن طاعتهم معصية لله " (الإعلان، ص٢٣٨ - ٢٣٩).

على غرار ما فعل الشريف من قبلُ، استخدم كذلك العلماء العرب المناصرون للحسين أسلوبًا خِطابيًا؛ حيث صوروا الثورة محاولةً لخدمة الإسلام واستعادة الشريعة في الأرض المقدسة: "لقد اجتهدنا من أجل مرضاة الله، ولتجنب الثورة ما أمكن ذلك، ثم قمنا بالثورة

لإرضاء الله الذي مَنَّ علينا بالنصر وأيدنا لدعم شريعته ودينه، وذلك لحكمة يعلمها هو من أجل النهوض بهذا الشعب، وكل قلب مسلم في الإمبراطورية العثمانية - حتى بين الأتراك في الأناضول وبين أفراد الأسرة التركية المالكة في القصور - يبتهل إلى الله من أجل انتصارنا، وإن الله دائمًا يجيب دعوات المظلومين والمتقين ...لقد قمنا بما يجب علينا أن نقوم به، فطهرنا بلدنا من أصول الكفر والشر، وإن السبيل الأفضل لأولئك المسلمين الذين لا يزالون ينحازون إلى جماعة الاتحاديين ذوي السمعة السيئة، بل يدافعون عنهم أن يستسلموا لإرادة الله من قبل أن تشهدَ عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم في الدار الآخرة" (الإعلان، ص٢٣٩ - ٢٤٠).

وبخلاف ما قاله الحسين قبل عام فإن علماء مكة أعلنوا كذلك أن السلاطين والخلفاء العثمانيين لا يصلحون قادةً للأمة لأنهم في الواقع مجرد دُمًى بأيدي البيروقراطيين المستبدين الذين يحكمون الإمبراطورية: "مِنَ الخطأ افتراض أن الثورة ضد هذا الحزب (حزب الاتحاد والترقي) تعني أننا نثور ضد خليفة شرعي يتمتع بكل الشروط القانونية - أو على الأقل بعضها - التي تؤهله ليكون كذلك. ماذا يقول العالم الإسلامي عن بني عثمانَ الذين يتظاهرون بأنهم خلفاء الإسلام في حين كانوا - لسنوات عديدة - مجرد دُمًى بأيدي الإنكشارية (جنود السلطان) فظهر أحفادهم (الاتحاديون) في هذه الأيام ليكرروا الأفعالَ التي حدثت في أيام عبد العزيز، ومراد، وعبد الحميد... وعلى أولئك الذين يعارضوننا ويؤيدون بني عثمان أن يفعلوا أحد الأمرين: (١) إما أنْ يَعُدُّوا الإنكشارية وأحفادهم السلطة النهائية فيما يتعلق بمسألة الخلافة، وذلك ما نراه غير مقبول لدى أي إنسان عاقل لأنه مناف لقوانين الدين، (٢) وإما أنْ يَعُدُّوا هؤلاء الإنكشارية وأحفادهم فاقدي السلطة فيما يخص مسألة الخلافة..." (الإعلان، ص٢٤٠ - ٢٤١).

أخيرًا، بعد الهجوم على شرعية الخلافة العثمانية رأى العلماء العرب أن الشخص الأجدر بقيادة العالم الإسلامي هو الملك حسين، وعلى الرغم من أنهم لم يستطيعوا ترشيحه للخلافة على نحو صريح؛ لأن وضعه - بوصفه حاكمًا محليًا للحجاز - لم يكن مستقرًا بعد؛ فإنهم أشاروا ضِمنًا إلى أنه المرشح الوحيد المناسب: "نريد من الحضور هنا أن يُعلِمُوا القاصين أنا سوف نشهد أمام الله العلي القدير في اليوم الآخر أننا لا نعلم اليوم حاكمًا مسلمًا أكثر ورعًا وخشيةً لله من ابنِ نبيهِ الذي يتربع الآن على عرش الدولة العربية، كما أننا لا نعلم من هو أكثر منه تحمسًا للدين ومراقبةً لشرع الله قولًا وعملًا، ولا نعلم من هو أكثر منه قدرةً على إدارة شئوننا على الوجه الذي يرضي الله، ولقد اختاره شعب الأرض المقدسة ملكًا عليهم لأنهم بفعلهم هذا يخدمون دينهم ووطنهم. وبالنسبة لمسألة الخلافة، وعلى الرغم مما هو معروف

عن وضعها الحالي الذي يرثى له؛ فإننا لم نتدخل في شأنها على الإطلاق، لأنها سوف تظل كما هي بانتظار القرار النهائي للعالم الإسلامي كله" (الإعلان، ص٢٤١).

كانت كل هذه الحجج التي صِيغتْ في إطار ديني تتوافق كثيرًا مع الاستراتيجية البريطانية الخاصة بتقويض الخلافة العثمانية الذي كانت تسعى فيه أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وكان للدعاية البريطانية المناهضة للعثمانيين تأثير كذلك على بعض المفكرين المصلحين العرب – ولاسيما في مصر – مثل: محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني (الذي كان إيرانيَّ الأصل)، وعلي عبد الرازق، وكذلك عبد الرحمن الكواكبي، ورشيد رضا الذينَ كانوا قوميين عربًا بارزين (انظر: خوري ١٩٨٣م، وخالدي وآخرين ١٩٩٣م)، ولقد عاش معظم هؤلاء المفكرين في مصر التي كانت "أكبر الدول الناطقة بالعربية وكانت كذلك مركزًا ذا نفوذ فيما يتعلق بالنشر والفكر العربي بين المهاجرين السوريين" (خالدي ١٩٩٣، ص١٦)، ومنهم الكواكبي ورضا، وكانوا كذلك مؤسسي "حركة الحداثة" التي اقترحت "إصلاح" الإسلام عن طريق انتقاد العرف الفكري الإسلامي و"العودة إلى مصادر الإسلام الرئيسة" (القرآن بصفة خاصة)[١٨٥]، وقد حملت أفكارهم كذلك بذور القومية العربية الحديثة التي تأثرت – بصورة جوهرية – بالحداثة الإسلامية منذ منتصف القرن التاسع عشر، فازدادَ هذا التأثير قوةً عقب الحرب العالمية الأولى، وبخاصة في مصر (الفجر ١٩٩٣ ب، ص٦ : ١٢).

وقد أسسوا العديد من النوادي والجمعيات مثل الجمعية العربية التي أسسها رضا في القاهرة، والخلافة العربية (كوتاى ١٩٩٨م، ص١٥٤)، ونشروا أفكارهم من خلال إصدارات مختلفة؛ مثل: الفرات والشهباء والقِبلَة، وكانوا جميعًا يجادلون حول وجوب انتخاب قائد عربي ليصبح خليفةً ما عدا الكواكبي وعبد الرازق اللذين عَدَّا الخليفة قائدًا روحيًا، وأن الخلافة كانت مؤسسةً سياسيةً على نحو تام، ولعل الاستراتيجية الخِطابية الرئيسة التي استخدموها كانت الاستناد إلى النصوص الإسلامية المقدسة، ولاسيما حديثُ قريش – «الأئِمَّةُ مِنْ قُرَيْش» (حكيم ١٩٩٠م، ٤: ٧٦) – الذي يشير إلى أن شخصًا عربيًا فقط يمكن أن يكون الخليفة الحقيقي

١٨٥ إن الحداثة الإسلامية التي ظهرت أولاً في أواخر القرن التاسع عشر بقيادة رشيد رضا ومعلميه جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده؛ مصطلح عام أطلقه على الحركات الإسلامية الحداثية وأيديولوجيتها السياسية الموحدة التي كانت ذات نفوذ عبر العالم الإسلامي، ولاسيما في تركيا ومصر وسوريا وباكستان وإيران أثناء القرن العشرين (انظر: دونوهيو، واسبوزيتو ١٩٨٢م، ومؤدل ٢٠٠٢م و٢٠٠٥م، وميرت أوجلو القادم)، والمجموعة الحداثية في هذه الدراسة تشمل فقط مؤيدي الحداثة الإسلامية الذين أوجدوا خطابًا سياسيًا حول الخلافة أثناء الفترة بين سنتي ١٩٠٨م و١٩٢٤م مفضلاً ذلك على كل الممثلين البارزين لتلك الحركات.

(انظر: الفصل الثالث لمزيد من التفاصيل).

من بين هؤلاء المفكرين كان الأفغاني (١٨٣٩: ١٨٩٧م)، وتلميذه عبده ذوي التأثير الأقوى، إذ أصدرا دوريتهما المعروفة (العروة الوثقى) في باريس، وكذلك رشيد رضا (١٨٦٥: ١٩٣٥م) الذي أصدر (المنار) في القاهرة لمدة خمسة وثلاثين عامًا، ولا تزال أفكارهم مصدر إلهام لكثير من الحركات السياسية مثل الإخوان المسلمين في مصر وسوريا، ولكثير من المفكرين الإسلاميين اليوم كذلك، وعلى الرغم من أن الأفغاني كان- بصورة واضحة - مناهضًا للاحتلال، بل كان "إسلاميًا شاملًا" فإن عبد الحميد الثاني ارتاب في تعاونه مع البريطانيين لإنشاء خلافة عربية، فحبسه تحت الإقامة الجبرية في إسطنبول أثناء السنوات الخمسة الأخيرة من حياته (انظر: كيدواي ١٩٧٢م)؛ بسبب علاقته الحميمة بالدبلوماسي البريطاني ويلفريد بلانت الذي كان مؤيدًا قويًا للخلافة العربية، وكان معجبًا بالأفغاني بوصفه مفكرًا مسلمًا "ليبراليًا" (بلانت ١٩٠٧م، ص١٠٠، الأفغاني بدون تاريخ)، ولقد تأثر محمد عبده بالأفغاني إلى حد بعيد، فبسط تأييده للعقلانية واتفاق الإسلام مع الحداثة من أجل إصلاح كل نواحي الشريعة الإسلامية (هوراني ١٩٨٣م، ص١٠٤ والصفحات التالية).

كما تبنَّى الحجة المعروفة بأن الأتراك استولَوْا على الخلافة بالقوة، وبطريقة غير شرعية، وشوهوا بخلاف العرب تعاليم الإسلام الحقيقية، ولم يفهموها فهمًا صحيحًا[١٨٦]، وأخيرًا هناك رشيد رضا الذي تأثر بكل من الأفغاني وعبده (١٩٢٣ أ) فهاجم مثلهما شرعية الخلافة العثمانية مبينًا أن الأتراك لم ينقصهم شرط انتمائهم إلى قريش فحسب، بل حولوا الخلافة إلى مؤسسة قمعية، وكان يؤمن أن العرب الذين يمثلون الإسلام "الحقيقي" يجب أن يتمسكوا بدور القيادة في الإسلام فكان يناصر الخلافة العربية، ورشح السُّنيَّ الشريف حسينًا، والوهابي ابن سعود، والشيعي الإمام يحيى (في اليمن) خلفاء، كما التقى رضا والشريف حسين بمكة أثناء حجه عام ١٩١٦م، وهو العام الذي أعلن فيه الشريف استقلاله، وكانت زيارته بالنيابة عن الزعماء العرب البارزين في مصر لإظهار تضامنهم (كيالي ١٩٩٧م: ١٩٨، انظر كذلك: مذكرات ابن الحسين الملك عبد الله ١٩٥٠م)، لكنَّ حجج رضا قاومها رجل قومي عربي آخر هو علي عبد الرازق

---

١٨٦ كانت رأي **عبده** في الخلافة يشبه رأي **رضا**؛ إذ تأثر بالظروف السياسية المتغيرة ومن ثم كان ينقصه الاتساق، وفي تصنيفه **(الإسلام والنصرانية)** شبه الخلافة بالديمقراطية البرلمانية، وقال: إن الخليفة حاكم علماني وفي تصنيفه **(الأعمال الكاملة)** نادى بتجديد الخلافة "على أساس أكثر روحية"، كما اقترح كذلك حكم "الدكتاتور العادل"، ورأى أن الجمهورية هي نظام الحكم الأفضل بالنسبة للمسلمين (انظر: كير ١٩٦٦م، ص١٤٦: ١٥٢، وانظر كذلك: سويدج ٢٠٠٨م، ص١٩).

العلماني الذي صنف كتابًا عن الخلافة بصفة خاصة على غرار ما فعل رضا.

القومية العربية والخلافة الإسلامية: رشيد رضا في مواجهة علي عبد الرازق:

كانت منزلة الخليفة في عصر الدول القومية إحدى القضايا الرئيسة في نشأة القومية العربية عقب الحرب العالمية الأولى، فكان رضا وعبد الرازق يمثلان نسختين لوجهة نظر القومية العربية إزاء الخلافة؛ وبينما كان عبد الرازق يتبنى المفهوم العلماني للخليفة بوصفه زعيمًا روحيًا، كان رضا يتحدث عن الوجهة الحداثية الإسلامية للخليفة بوصفه حاكمًا سياسيًا، إن أفكار رشيد رضا حول الخلافة عمومًا، والخلافة العربية خصوصًا لا تمثل مجموعة من الحجج المترابطة؛ لأنها كانت تتغير مع الزمن (انظر: الفصل الثالث)، على الرغم من أنه كان يتخذ موقفًا حداثيًا - إلى حد بعيد - في كتابه حول هذا الموضوع (١٩٢٣ أ)، فكان طوال حياته يؤمن بأهمية الخلافة، ويتخذها مركز الوحدة والسياسة الإسلامية وأفضل صور الحكومة التي عرفها البشر (١٩٢٣ أ، ص٧٠، ص١١٥ - ١١٦، وانظر كذلك: كير ١٩٦٦م، ص١٥٣ : ١٨٦)، وكان يحاول أن يبرهن أن واجب الخليفة الرئيس هو محاربة التقاليد العقدية القديمة التي طمست الدين الإسلامي الحقيقي، وأوجدت انقسامات متعددة داخل الأمة الإسلامية مثل الانقسام بين السنة والشيعة، وكان موقفه المؤيد للعرب/المناهض للأتراك مرتبطًا كذلك بالجو السياسي السائد في ذلك الوقت، فكتب كتابه (سلسلة مقالات بدءًا من ديسمبر ١٩٢٢م) مباشرةً بعد أن ألغت حكومة أنقرة الملكية العثمانية، وعيّنت عبد المجيد أفندي خليفةً رسميًا، ولكن دون سلطة سياسية (انظر: الفصل السادس).

في حين أن رشيد رضا الذي نبذ فكرة الخليفة الروحي كان ينتقد مصطفى كمال والقوميين في أنقرة، مؤكدًا أن عبد المجيد لم يكن خليفةً حقيقيًا (مير توجلو ٢٠٠٥م، ص٥٣)[١٨٧]، ولذلك فإن خيبة أمله أولًا في قيادة حزب الاتحاد والترقي - إذ اعتقد أنهم يستخدمون الخليفة العثماني دمية - ثم في القوميين الأتراك؛ دفعته - ولا بُدّ - نحو القومية العربية، وكانت الأفضلية العربية لديه مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بموقفهم المتميز - فيما يتعلق بفهم الإسلام ومعايشته - الذي كان متأصلًا في مزيتين انفردوا بهما بوصفهم عربًا:

---

١٨٧ على الرغم من أن بعض العلماء (سيد ٢٠٠٣م، ص٦١، وزبيدة ٢٠٠٤م، ص٤١١) يدعون أن رأي رضا فيما يتعلق بالخلافة يشبه البابوية الكاثوليكية، فإن هذا لا يتفق مع كتاباته، ولا تأويلات كثير من العلماء الآخرين (مثل: ميرت أوجلو ٢٠٠٥م، وسويدج ٢٠٠٨م، ونافاك ٢٠١١م)، ولكن رضا أشار إشارةً عابرةً إلى أن المسلمين سيحتشدون حول الخلافة تمامًا كما احتشد الكاثوليك حول البابا (المنار، ١٤: ١٩٨).

أولًا: الاجتهاد (الابتكار الديني القائم على التفسيرات الجديدة للمصادر الإسلامية الرئيسة)، وكان معتمدًا على التمكن من اللغة العربية.

ثانيًا: كانت المقاماتُ الإسلامية المقدسة موجودةً في شبه الجزيرة العربية (١٩٢٣م، ص٧٠، ٧٣)[١٨٨].

بناءً على ذلك، وبالرغم من أنه انتقد تقليص الكواكبي سلطة الخليفة إلى مجرد سلطة روحية دون أي نفوذ سياسي؛ فإنه كان يشاركه نظرته القومية العربية، وفكرة أن الخليفة يجب أن يكون عالمًا عربيًا يرجع نسبه إلى النبي محمد، ويفضل أن يكون كذلك زعيمًا مستقلًا من الناحية السياسية، وحين ناقش حديث قريش على نحو شامل، وكذلك الأمثلة المأخوذة من التاريخ الإسلامي الأول (انظر: الفصل الثالث)، توصل إلى أن الانتساب إلى قريش كان شرطًا أساسيًا لشغل منصب الخلافة (١٨٢٣م، ص١٩ : ٢٤)، وادعى كذلك أنه على الرغم من أن الشريف حسينًا الذي كان قد أعلن استقلاله بالفعل تحقق فيه هذا الشرط فإنه أخفق في المؤهل المهم الثاني وهو إجادة العلوم الدينية، ولذلك رشح رشيد رضا الإمام يحيى- الزعيم الشيعي للأسرة الزيدية في اليمن - بوصفه الشخصية الوحيدة المناسبة للخلافة؛ لأنه كان ينتمي إلى الأسرة النبوية، وكان كذلك عالمًا إسلاميًا، واقترح كذلك تشكيل لجنة جديدة مثل "أهل الحل والعقد" - لانتخاب الخليفة الجديد - التي ستتكون من مجموعة إصلاحية من العلماء المسلمين الذين فهموا حقًا جوهر الحضارة الأوروبية، ولكنهم لا يقلدون الغرب أو العرف الإسلامي الفاسد تقليدًا أعمى، وفيما يتعلق بنظرة رشيد رضا إلى أهل الحل والعقد فإنه يرى أنهم مثل البرلمان المنتخب في مدة محددة ولكنها تتضمن انتخاب خليفة ضعيف - إلى حد بعيد - يشرف عليه النواب ويقيدونه، بل يعزلونه إن اقتضى الأمر، كما أنه اقترح كذلك نقل مركز الخلافة من إسطنبول إلى الموصل؛ لأنَّ الموصل لم تكن خاضعةً لنفوذ النخبة الغربية مثل إسطنبول، ولا لنفوذ الاحتلال البريطاني مثل الحجاز.

أخيرًا، وعلى الرغم من أن رشيد رضا لم تَرُقْهُ الحكومة ذات الوجهة الغربية في أنقرة فإنه لم يتخلَّ تمامًا عن الأتراك، فاقترح أن تكون تركيا - وهي أقوى دولة إسلامية مستقلة - المعقل السياسي والعسكري للخلافة التي ستمثلها شخصية عربية ينتخبها علماء مسلمون بارزون من جميع أنحاء العالم الإسلامي (١٩٢٣ أ، ص٧٣).

---

١٨٨ استشهد رضا بعالم بريطاني مجهول أو خيالي أكد أنه إذا كان هناك لغة واحدة تختارها الإنسانية جميعها فستكون اللغة العربية (سويدج ٢٠٠٨م، ص١٥).

إن وجهة النظر الحداثية المناهضة للعثمانيين التي تبناها رشيد رضا وآخرون ذاع صيتها في مصر وجميع أنحاء العالم العربي، وكان لها تأثير لمدة وجيزة عقب إلغاء الخلافة عام ١٩٢٤م (لابيدوس ١٩٨٨م، ص٦٦٦ والصفحات التالية، ومؤدل ٢٠٠٥م، ص١٢٥ والصفحات التالية، وانظر كذلك: مؤدل ٢٠٠٢م، وكافال ٢٠١١م، وميرتوجلو ٢٠١١م)، وكان هذا مرتبطًا على نحو وثيق بجهود الحكام المحليين - مثل الخديوي عباس حلمي وابنه الملك فؤاد ملك مصر - لإعلان حقهم في الخلافة (ميتشيل ١٩٦٩م، ص٣٩)، ولكن سرعان ما طُرِحَتْ وجهة نظر رضا جانبًا عندما أخفقوا، فهيمنت - بدلًا من ذلك - وجهة النظر العلمانية، وكانت وجهة النظر تلك يمثلها مفكر مصري هو علي عبد الرازق (١٨٨٨ : ١٩٦٦م) الذي كان ينتقد رضا والإسلاميين الآخرين فيما يتعلق بمسألة علاقات الدولة بالدين، وجادل قائلًا: إن الإسلام كان يتضمن بالفعل السياسة العلمانية وإن الخلافة - بوصفها مؤسسةً دينيةً في المقام الأول - يجب ألا يكون لها سوى وظيفة روحية في الدولة القومية الحديثة، وقد صاغ حجته كلها من الناحية الدينية فادعى أن الخلافة لا أساس لها في القرآن أو سنة النبي أو إجماع الأمة، وقال: إن النبي كان له فقط سلطة دينية، وإن رسالته النبوية كانت رُوحيةً محضةً دون أي نية لإيجاد دولة: "إذا جمعنا كل تعاليم النبي الصريحة بشأن مسألة الحكم فلن نجد سوى جزء من مبدأ القانون والتنظيمات المطلوبة للحفاظ على الدولة" (عبد الرازق ١٩٢٥م، ص١١٠)[١٨٩]، وادعى عبد الرازق - في هجومه على النظرة الأصولية للخلافة - أن السلاطين كانوا يروجون طوال التاريخ الإسلامي الفكرة الخاطئة، وهي أن الخلافة كانت مؤسسةً سياسيةً دينيةً؛ "لِكَيْ يستخدموا الدين درعًا واقيةً تحمي تيجانهم من هجمات المتمردين" (عبد الرازق ١٩٢٥م، ص١١١).

وكانت الخلافة بالنسبة له - بخلاف رشيد رضا - مجرد مؤسسة روحية لا دخلَ لها في السياسة، بل كان تَسييسُها سببًا رئيسًا في تخلف المسلمين تاريخيًا، ولقد اغتصب السلاطين العثمانيون الخلافة - مثل ولاة السلالات الحاكمة الآخرين - ليعطوا مسوغًا لحكوماتهم العلمانية، وهكذا استنتجَ أن الخلافة بوصفها حكمًا ذا علاقة بالسلالة الحاكمة كانت دائمًا تحول دون تقدم المسلمين، ومن ثم يجب أن ترجع إلى وضعها "اللائق" غير السياسي: إن

١٨٩ إن وجهة نظر **عبد الرازق** العلمانية حول الخلافة تشابهت كثيرًا - كما سنرى أدناه - مع وجهة نظر السياسي التركي **مصطفى كمال أتاتورك** الذي ألغى الخلافة قبل عام من نشر عبد الرازق كتابه. إن كمالًا - مثلًا - قال: إن النبي لم يعتزم أي تغيير في نظام الحكم في شبه الجزيرة؛ لأنه لم يكن في الواقع مهتمًا بالسياسة، ولكنه "اضطُر" في النهاية إلى تولي السلطة السياسية والعسكرية بوصفهما مهمةً "ثانويةً"؛ بسبب الظروف السياسية في ذلك الوقت (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠٢ - ١٠٣).

الفصل الكامل بين الدين والسياسة سوف يكون لصالح الإسلام بوصفه عقيدة عالمية، وعندئذ يمكن أن تتحرر العقيدة من أحداث التاريخ وسياسة السلطة، ويمكن أن تكون هذه الحيلة مفيدة كذلك في تجهيز أساس الدولة العصرية، وهكذا يظل الخيار مفتوحًا لنختار: فإما أن نتمسك بالنظام القديم البطيء، وإما أن الوقت قد حان لنضع الأساس لهيئة سياسية جديدة، وفقًا لأحدث ارتقاء توصلت إليه النفس البشرية (عبد الرازق ١٩٢٥م، ص١٠٣)[١٩٠].

على الرغم من اختلاف رضا وعبد الرازق حول طبيعة الخلافة فإنهما اتفقا على الحق العربي في القيادة الإسلامية، وعلى الرغم من جهود المفكرين القوميين العرب ونجاح الثورتين الشريفية والوهابية في الجزيرة العربية، واستقلال مصر التام عن الإمبراطورية العثمانية فإن مشروع (الخلافة العربية) لم يتحقق قط، ولم يساعد انهيار الإمبراطورية العثمانية في ذلك، بل أخفق؛ لأن بريطانيا لم تُوفِ بوعدها العرب بعد الحرب، ولم يستطع الزعماء العرب المحليون أن ينتخبوا خليفة يمكن أن يعترف به العالم الإسلامي، ورفض مسلمو الهند - على وجه الخصوص - بشدة أي ادعاء للخلافة من غير العثمانيين، فتخلت بريطانيا عن خططها؛ لأنها وجدت بعد الحرب قيادةً جديدةً - في تركيا - مبتهجةً بإلغاء الخلافة العثمانية (انظر: الفصل السادس)، ولذلك كان الوقت قد فات عندما أدرك الشريف حسين والزعماء العرب الآخرون أن الحلفاء قد قسموا سرًا الجزيرة العربية بموجب اتفاق سايكس - بيكو الموقع في مايو ١٩١٦م، فحاولوا بعد ذلك أن يبدءوا المفاوضات ثانيةً مع إسطنبول آملين في إنشاء جبهة إسلامية موحدة ضد الاحتلال (كيالي ١٩٩٧م، ص٢٠٣ - ٢٠٤)، وعلى الرغم من ذلك وفي خلال العملية التي أدت إلى هذا الإخفاق كانت حركة الخلافة العربية موضع اهتمام فيما يتعلق بإسطنبول، ولقد دافع كثير من المفكرين العرب والأتراك والهنود الموالين لإسطنبول عن السلطان العثماني وحقه في الخلافة في مواجهة كل الروايات العلمانية والحداثية الإسلامية الخاصة بالنقد العربي والسياسة القومية التي كان يدعمها.

---

١٩٠ كان **عبد الرازق** أحد خريجي الأزهر - وهو المدرسة التي دامت قرونًا وهو مركز الإسلام التقليدي في مصر - ولكن علماء الأزهر أدانوه بشدة، وألغوا دبلومه وطالبوا بحظر كتابه (**الإسلام وأصول الحكم**) ١٩٢٥م، وفيما بعد أعلن تراجعه عن كتابه، وقدم اعتذارًا علنيًا، لكن كتابه نُشِرَ وَوُزِّعَ على نطاق واسع؛ ليفتح قناةً للحجة العلمانية من أجل فصل الدين عن السياسة، وذلك ما أعرب عنه قوميون مصريون آخرون اتباعًا لعبد الرازق؛ أمثال: **لطفي السيد** (١٩٦٥م)، و**طه حسين** (١٩٤٧م)، فانتقد رضا هؤلاء المفكرين؛ لكونهم مناهضين للإسلام (انظر: ١٩٢٥ أ، ص١٠٠ : ١٠٤، ١٩٢٥ ب، ص٢٣٠ : ٢٣٢، ١٩٢٨م، ص٦١٩ : ٦٢٧).

دفاع المحيط عن الخلافة العثمانية:

لم تستطع الإمبراطورية العثمانية - أثناء الحرب العالمية الأولى - الحيلولة دون فقد أراضيها في الجزيرة العربية وشمال إفريقيا؛ لأنه بعد حروب البلقان (١٩١٢ - ١٩١٣م)، والثورات الداخلية المتعددة التي أدت إلى نقص في الموارد البشرية كان الجيش أقل من أن يقاوم على جبهات متعددة في آن واحد، من جاليسيا وليبيا إلى القوقاز واليمن، ولذلك فإن المتمردين العرب نالوا استقلالهم عن الإمبراطورية عام ١٩١٨م بدعم من بريطانيا وفرنسا عندما احتل الحلفاء كثيرًا من الشرق الأوسط وشمال إفريقيا وتركوا جزءًا يسيرًا للعرب، وعلى الرغم من ذلك كان كثير من العثمانيين العرب والهنود المسلمين في محيط الخلافة - ويتضمن ذلك المفكرين والسياسيين - موالين لمركز الخلافة، فكانوا يَعُدُّونَ السلطان العثماني الخليفة الشرعي الوحيد عقبَ مصابهم الجلل الذي سببه احتلال العالم الإسلامي والحرب العظمى فأصبحوا قلقين إلى حد بعيد على وحدة الأمة الإسلامية واستقلالها، وعلى الرغم من ذلك، واتفاقًا مع تأكيد الأتراك الشبان الإسلام في الأيديولوجية السياسية المتعلقة بالدولة في تركيا أثناء كل من الحرب والمقاومة التي تبعتها ضد احتلال الخلفاء (كيالي ١٩٩٧م، ص٢٠٠، ٢٠٣) كانوا يأملون أن الخلافة يمكن أن تنقذ الأمة، وكانوا يعللون بأن هذا متوقف على حشد المسلمين ضد الاحتلال الأوربي في أنحاء الخلافة العثمانية (شكيب أرسلان ٢٠٠٥م)، ولذلك فإن التمرد والثورة ضد الخليفة الشرعي- على غرار ما فعل الشريف حسين وآخرون - خطأ فادح من الناحيتين الدينية والسياسية، وعلاوة على ذلك فإن ادعاء الخلافة في الوقت الذي يوجد فيه خليفة بالفعل لم يكن إثمًا عظيمًا فحسب، بل كان يعني خيانة الأمة الإسلامية من أجل طموحات سياسية محدودة تخدم الاحتلال الأوروبي، ولهذا السبب عد المدافعون عن الخلافة العثمانية أولئك الذين ادعوا الخلافة مجرد دُمًى متحركة بأيدي بريطانيا وفرنسا (مثل: أنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٦).

علاوة على ذلك اجتمع كل من الأصوليين والحداثيين من أنصار العثمانيين على وجهة النظر هذه، واختلف الفريقان - كما بيَّنَّا في الفصل الرابع - فيما يتعلق بكيفية تعريف الخلافة والمركز الخاص بولائهم (كان لمعظم الحداثيين علاقات وثيقة بحزب الاتحاد والترقي الذي أفقد الخلافة سلطتها، في حين كان الأصوليون موالين للخليفة نفسه)، وعلى الرغم من ذلك فقد كانوا متحدين - بخلاف المركز - ضد العدو المشترك في المحيط: الاحتلال الأوروبي، وحركة الخلافة العربية، وقد حاول -مثلًا - عبد العزيز جاويش، وهو مؤيد لحزب الاتحاد

والترقي وعالم حداثي وعضو في التنظيم الخاص، وناشط في شمال إفريقيا؛ أن يبرهن أن الخلافة العثمانية هي الحكومة الإسلامية الشرعية الوحيدة في الشرق الأوسط، وأضاف قائلًا: كون المرء خليفةً يعني القدرة على اتخاذ الإجراءات الضرورية لإدارة الحروب، وتدريب الجنود، وحماية الدين، وصيانة المجتمع المسلم، ولذلك فإن الخليفة يجب أن يكون لديه القدرة والسلطة لإدارة شئون الدولة والمجتمع، كما يجب أن يكون لديه العبقرية والبراعة فيما يخص المبادئ الإسلامية للحكم (١٩١٦م، ص٢٥١).

كان إصرار جاويش على استقلال الخليفة وسلطته من أجل "حماية الدين وصيانة المجتمع المسلم" نقدًا صريحًا لادعاءات الخلفاء البدائل، ولاسيما الشريف حسين الذي عده ألعوبةً بيد الحكومة البريطانية دون أي سلطة حقيقية على العرب، ناهيك بالعالم الإسلامي كافةً، وشاركه كذلك وجهة النظر هذه كل الفاعلين الآخرين المؤيدين للعثمانيين، واشترط كذلك كثير من الأصوليين أن الخليفة الحقيقي يجب أن يكون لديه السلطة "لحماية الدين والشعب"، وإدارة الحروب بصورة مستقلة، وصيانة حكم القانون، وذلك ما لم يستطع فعله سوى السلطان العثماني (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٣ وإسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٣٨، والصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩ : ٨٣).

وأضف إلى ذلك أن مؤيدي الخلافة العثمانية كانوا يلجئون - مثلما بينًا في الفصل الرابع - في كثير من الأحيان إلى النصوص الإسلامية المقدسة؛ للرد على مزاعم الأوروبيين والمسلمين ممن يناصرون الخلافة العربية. ولكي يواجهوا الحديث الشريف الذي كان يستغله مؤيدو الخلافة العربية، والذي صرح أن "الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ"؛ (أي أن الخليفة يجب أن يكون عربيًا)؛ فإن المفكرين المؤيدين للعثمانيين استشهدوا بأحاديث أخرى عديدة، يقول أحدها: "اسْمَعُوا وأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عليكُم عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كأنَّ رأسَه زَبِيبةٌ»"[١٩١]، وحديث قريش - من الناحية الحديثية - قول صحيح فلا يمكن تفنيده من ناحية الصحة، وهي الطريقة الوحيدة لتفنيد الحديث في العرف الإسلامي، وعندما عجزوا عن ذلك أوَّلُوا حديث قريش السابق بأن تطبيقه لم يعد ممكنًا؛ لأن قبائل قريش ليس لديها الآن السلطة السياسية والعسكرية اللازمة لدعم الخلافة (مثال: جاويش ١٩١٦م، ص٢٤٦ : ٢٥١، انظر: الفصل الثالث لمزيد من التفاصيل)، وبالإضافة إلى استخدام النصوص المقدسة استخدم المدافعون عن الخلافة

---

١٩١ سبق تخريجه (الناشر).

العثمانية أربع استراتيجيات خطابية:

١- تأكيد شرعية الخليفة العثماني.

٢- تأكيد الضرورة الدينية والسياسية للاعتراف بسلطة الخليفة.

٣- تعزيز الوحدة الإسلامية.

٤- المقارنة بين الإسلام والغرب.

لقد نشروا هذه الاستراتيجيات من خلال أساليب خطابية عديدة؛ مثل: الربط بين الخلافة العثمانية والأرض المقدسة، وتمجيد إنجازاتها التاريخية، والإشارة إلى التراث الديني الإسلامي؛ بتأكيد شرعيتها في مواجهة الخلفاء البدائل.

كان تأكيد شرعية الخلافة العثمانية في مواجهة المتحدين المدعين استراتيجيةً خطابيةً رئيسةً استخدمها كل من الأصوليين والحداثيين المؤيدين للعثمانيين لأن الفريقين كليهما - بغض النظر عن رؤيتهم للخلافة؛ أهي مؤسسة سياسية فقط، أم مؤسسة سياسية ودينية؟ - كانا يعُدَّانِ القيادة العثمانية المخرج الوحيد من الاضطراب السياسي الحالي، والعنصر الجوهري في إحياء الأمة الإسلامية، ولقد استخدموا الأساليبَ الخِطابيةَ السابقَ ذِكْرُها جزءًا من هذه الاستراتيجية، وكان الهدف الرئيس للمفكرين الموالين للعثمانيين من نشر هذه الأساليب؛ هو مقاومة ادعاءات الصحافة الأوروبية والحكومات الاستعمارية بالإضافة إلى القوميين العرب فيما يتعلق "بالأسس غير الشرعية" للخلافة العثمانية، وحق العرب الديني المزعوم في زعامة العالم الإسلامي، وكانت الادعاءات مثلما ذُكِرَ آنفًا مرتبطةً ارتباطًا مباشرًا بنشأة القومية العربية، وتقهقر الخلافة العثمانية جرَّاءَ سلسلة الحروب في ليبيا (١٩١١ - ١٩١٢م)، والبلقان (١٩١٢ - ١٩١٣م)، والحرب العالمية الأولى (١٩١٤ : ١٩١٨م)، وبصورة أكثر تحديدًا؛ فإن مشروعي الخلافة المغربية والهاشمية اللذينِ خططتْ لهما فرنسا وبريطانيا بين عامي ١٩١٤م و١٩١٨م كانا تهديدًا مباشرًا لوضع الخليفة العثماني.

كان كل من الأصوليينَ والحداثيين يشيرون في كثير من الأحيان - في هذا السياق - إلى العرف الديني الإسلامي لإثبات شرعية الخلافة العثمانية، وكانت مسألة الشروط الخاصة بشغل منصب الخليفة موضوعًا مهمًا طبقوا من خلاله هذا الأسلوب الخِطابي، فأكدوا هذه الشروط؛ لأن الشريف حسينًا ويوسف حاكم دولة المغرب لم يكن لديهما هذه الشروط؛ مما قوض شرعيتهما بوصفهما خليفتين محتملَيْنِ، واتفاقًا مع النظرية الأصولية (الماوردي ١٩٩٤م،

التفتازاني ١٩٨٩م) اشترط المفكرون الأصوليون - على نحو مشترك - أربعة شروط رئيسة للخلافة: الحكمة، والكفاءة، والصلاح البدني والعقلي، والعدل[١٩٢]، وكانوا عادة يفسرون تلك الشروط بالاستشهاد بالمدرستين السنيتين الرئيستين الماتريدية والأشعرية والمدرسة الشرعية الحنفية، وبناء على هذا العرف كانوا يطلبون الكفاءة السياسية والدينية في الحاكم فقالوا: إن الخليفة الحقيقي لا ينبغي أن يمتلك القدرة السياسية والعسكرية فحسب، بل يجب أن يتقن كل العلوم الدينية؛ بحيث يصل - على نحو مثالي - إلى مستوى المجتهد، وهو أعلى مستوى في الثقافة الإسلامية (الصفائحي ١٩١٥م، ص٥٤ - ٥٥، قارن الأصوليين من الأتراك، إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٣٨ - ٤٣٩؛ عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤٠: ٢٤٣).

هناك موضوع ذو صلة أثاره المفكرون الأصوليون مرارًا وتكرارًا بوصفه جزءًا من أسلوب إسناد العرف الديني الإسلامي، هو مهام الخليفة الرئيسة، واتباعًا لأصول الدين السنية السائدة - مرة ثانية - كانوا ينسبون إلى الإمام بعض الوظائف الرئيسة، ومنها: حماية الدين والشعب، وتولي الجهاد، وتطبيق الشريعة (الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩: ٨٣؛ قارن مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٣، إسماعيل حقي١٩١٠م، ص٤٣٨)، وكان من الواضح بالنسبة لهم أن الزعماء العرب المحليين - ومنهم حسين - تنقصهم القدرة السياسية والعسكرية اللازمة لتنفيذ تلك المهام، وعلاوة على ذلك افترض الفاعلون المؤيدون للعثمانيين أن المتنافسين على الخلافة من العرب كانت تنقصهم القوة الأيديولوجية، فقدموا هذه المهام على أنها التضمين الطبيعي للسلطة المزدوجة للخليفة السلطان، وكانوا في كثير من الأحيان يؤكدون منزلته الدينية، فقد قال بعض الأصوليين - مثلًا -: إن الخلافة العثمانية نفسها كانت لها أهمية دينية بسبب الحديث المشهور الذي مدح المجتمع الإسلامي وأميره الذي سيفتح القسطنطينية، مما يعني أن النبي نفسه قد مدح العثمانيين صراحة (عمر ضياء الدين ١٩٠٨م، ص٦٣)[١٩٣].

---

١٩٢ كانت هناك شروط مسبقة أخرى صنفت عناصر فرعية للسمات الرئيسة الأربعة بدلاً من الشروط المنفصلة، فتضمنت: كونه مسلمًا، بالغًا، ذكرًا، حرًا (بوصفها جزءًا من الإنصاف)، وكذلك الشجاعة والقوة العسكرية (بوصفهما جزءًا من الكفاءة)، وعلاوة على ذلك فإن هناك شرطين مسبقين إضافيين لم يتطلبهما المذهب السني السائد، وهما: العرقية (الانتماء إلى قبائل قريش) أو الاتصال المباشر بالنبي (كونه منحدرًا من سلالة النبي)، وهو ما طالب به الشيعة فقط؛ والعصمة (طالب بها الشيعة كذلك)، وكان من الطبيعي أن ينبذ المفكرون المؤيدون للعثمانيين هذين الشرطين؛ إما ضمنًا بتجاهلهما (مثل: التونسي ١٩١٣م، والعبيدي ١٩١٦م) أو تصريحًا بمناقشة الدليل ودحضه بالتفصيل، مع الإشارة إلى المذهب الحنفي السني وبخاصة ابن خلدون (مثل: عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٤١ - ٢٤٢، والصفائحي ١٩١٥م، ص٥٥: ٦٧، وجاويش ١٩١٦م، ص٢٤٦ - ١٤٩) (ولمزيد من التفاصيل انظر: الفصل الرابع).

١٩٣ لقد نشر عمر ضياء الدين ومحمد طاهر - كما نوقش في الفصل الرابع - على وجه الخصوص

على الرغم من ذلك فإن هذا التأكيد خمل في بعض الحالات على ما هو أبعد، فقد أكد التونسي[194] - مثلاً - (١٩١٣م، ص٤١٦) أن وظيفة الخلفاء الرئيسة هي ذاتها وظيفة الأنبياء ومنها هداية الناس إلى الطريق المستقيم، وعلاوة على ذلك فقد كتب كتابًا ليفند الادعاءات حول الخلافة العثمانية التي نشرتها صحيفة Le Matin (الصباح)[195] الفرنسية في محاولة لإضفاء الشرعية على "الخلافة في دول المغرب العربي". فحدد التونسي فيه سلطة الخليفة ومهامه بأسلوب تجاوز كثيرًا وجهة النظر الأصولية: إن مهام خليفة الإسلام في هذه الدنيا تشمل: نشر مبدأ التوحيد لله كما أمر النبي عليه السلام، وإفراده وحده بالعبادة، وتوجيه العقل نحو الفلسفة الحقيقية، والتخلص بصفة خاصة من الفلسفة الزائفة التي تؤدي إلى عبادة غير الله، وتزيين الأخلاقيات وإعادة الكمال والكرامة إلى الأرواح وحمايتها من الفساد الأخلاقي، وتعزيز التكافل والتعاون الاجتماعي وتعليم الأفراد بطريقة تحقق لهم السعادة والأمن والسلام والنقاء، وتوفير الوسائل الشرعية لجمع الثروة التي تقوم على الأمانة والقناعة والعدل، وتظل بعيدةً عن الجشع والأكاذيب والاحتيال، وصيانة العدل ونشره، وإعطاء كل ذي

أسلوبًا خطابيًا آخر اتصل بترجمة مفهوم مهم في السنة النبوية، فكثيرًا ما كان ضياء الدين وطاهر - في تجميعهما الحديث - يترجمان كلمة الخليفة أو الإمام المذكورة في تلك الأحاديث على أنها السلطان ليربطا الإمبراطورية العثمانية بالنصوص المقدسة، وليضمنا الولاء لها من خلال الإشارة إلى أن السلالة العثمانية الحاكمة - وهي التجسيد الحقيقي للخلافة الإسلامية - لها أهمية دينية بالنسبة لكل المسلمين، وهي أهمية متأصلة بعمق في أحاديث نبي الإسلام، انظر: عمر ضياء الدين (١٩٠٨م: الأحاديث رقم ٢، ٣، ٥، ٧، ٨، ٩، ١٠، ١٤، ١٥)، ومحمد طاهر (١٩٠٩م: الأحاديث رقم ٥، ٩، ١٠، ١١، ١٦، ١٧).

١٩٤ هو خير الدين التونسي ولد سنة ١٨٢٠م في قرية بجبال القوقاز، وكل ما يعرفه عن نفسه أنه عبد مملوك ينتمي إلى قبيلة أباظة ببلاد الشركس بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، وأن والده تُوفي في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا، فأسر وهو طفل على إثر غارة، ثم بيع في سوق العبيد بإسطنبول، فتربى في بيت نقيب الأشراف تحسين بك، وانتهى به المطاف إلى قصر باي تونس عندما اشتراه رجال الباي من سيده، وجيء بخير الدين إلى تونس، وهو في السابعة عشرة من عمره سنة ١٨٣٧م، وأصبح مملوكًا لأحمد باشا باي الذي قربه وحرص على تربيته وتعليمه. ولحدة ذهنه أقبل على تحصيل الفنون العسكرية والسياسية والتاريخ، ثم عُيّن مشرفًا على مكتب العلوم الحربية، واتضحت خصاله الحربية جلية، وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة، فولاه أحمد باي أميرًا للواء الخيالة سنة ١٨٤٩م، في سنة ١٨٥٧م عُيّن وزيرًا للبحر فقام بالعديد من الإصلاحات؛ من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي، وتنظيم إدارة الوزارة، وإصلاح لباس الجيش البحري، وضبط اتفاقيات وقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسية. كما قام بعدة إصلاحات، وقاوم الحكم الاستبدادي، وسعى في إقامة العدل، وأسهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيسًا له سنة ١٨٦١م، وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسئولين وسرقاتهم، قدم خير الدين استقالته من جميع وظائفه سنة ١٨٦٢م، واستغرقت مدة انقطاعه سبع سنوات، من سنة ١٨٦٢م إلى سنة ١٨٦٩م، انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب، وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) (المراجع).

195 "Islam et la Guerre", *Le Matin de Paris.*, 10 November 1915.

حق حقه، وحماية حقوق المستضعفين من الظالمين بغض النظر عن سلطة الأقوياء وضعف الضعفاء، وبغض النظر عن علاقات القرابة، وتحسين كل فروع العلوم والفنون، وإدارة شئون الأمة بأقصى اهتمام وجهد، والاستعداد للطوارئ بكل ما هو في طاقة البشر، وتوحيد العالم الإسلامي تحت راية الإسلام من أجل تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وإقامة التحالف وتوقيع المعاهدات مع الأمم الصديقة، والتعاون معهم على نحو يجلب النفع للإنسانية، ويدفع السلبيات، والدفاع عن المصالح المشتركة، وشن الحروب ضد أولئك الذين يهاجمون العالم الإسلامي أو أي جزء منه، وهذه هي كل مهام الخليفة (١٩١٦ أ، ص١٤٧ – ١٤٨).

لم تكن هذه القائمة المبالَغ فيها موجودةً بأي موضع في المصادر الكلاسيكية المتعلقة بالخلافة، أو حتى في المصادر المعاصرة[١٩٦]، وإن الدرجة العالية من السلطة والمسئولية المنسوبتين إلى الخليفة كانت مرتبطةً بصورة مباشرة بالبيئة التي كتب فيه المؤلف – وهو عالم من شمال إفريقيا ومؤيد للعثمانيين – كتابه، وقد غزتْ فرنسا الجزائر وتونس بالفعل في عامي ١٨٣١م و ١٨٨١م، وغزتْ بريطانيا مصر عام ١٨٨٢م، وغزت إيطاليا ليبيا عام ١٩١٢م، كما ذكر آنفًا، وكان التونسي على علاقة وثيقة بحزب الاتحاد والترقي والباب العالي (الإمبراطورية العثمانية)، وكان كذلك ناشطًا سياسيًا جدًّا في المنطقة ضد الدعاية البريطانية والإيطالية والفرنسية والقومية العربية التي كانت تهدف – كما نوقش آنفًا – إلى فصل كل شمال إفريقيا والجزيرة العربية عن الإمبراطورية العثمانية، وقد ازدادت هذه الأنشطة إبان الحرب العالمية الأولى عندما كانت حركة الخلافة – التي تزعمها الشريف حسين في الشرق والسلطان يوسف حاكم المغرب في الغرب – على أشدها، ولا بد أن التونسي قد شعر بالخطر الهائل الموجَّه نحو الخلافة، في غمرة تلك الحرب الخِطابية، وكذلك العسكرية؛ فاحتاج إلى العون من أجل ترسيخ الحكم العثماني وذلك عن طريق تأكيد سلطة الخليفة المزدوجة تأكيدًا قويًا، وكانت أفضل طريقة لذلك هي تسويغها من الناحية الدينية، وتقديمَها على أنها الفرصة الوحيدة لإحياء أمة إسلامية موحدة.

واستخدم مؤيدو العثمانيين أسلوبًا خِطابيًا إضافيًا؛ حيث قالوا: إن الخلافة العثمانية كانت

١٩٦ إن الأمر الذي يثير العجب هو الوثيقة الصادرة عن مكتب الخارجية البريطانية – في يناير ١٩١٩م – التي تقارب وجهة نظر المتمسكين بالتقاليد حول الخلافة في روايتها واجبات الخليفة التي كانت تشمل الدفاع عن العقيدة، وتسوية الخلافات الشرعية، وحفظ الأمن العام، ومعاقبة الأشرار، والدفاع عن الحدود، وشن الحرب ضد من يرفض اعتناق الإسلام أو الخضوع للحكم الإسلامي؛ ودفع الرواتب، وتعيين المسئولين، والقيام بمهمة الحكم. (مكتب الخارجية ١٤١/٥٨٧/٢، ف ٤٣، مستشهد به في أوليفر د ٢٠٠٩م، ص١٠٦).

القيادة الشرعية الوحيدة للمجتمع الإسلامي؛ لأنها حققتِ الشروط السياسية والتاريخية اللازمة وكانت الخلافة العثمانية - في الواقع - هي أفضل خلافة منذ عهد الخلفاء الأربعة (التونسي ١٩١٦ أ، ص١٤٩، وقارن محمد طاهر ١٩٠٩م، ص٧٤)؛ فلم يؤيدها ممثلو المسلمين العثمانيين (أعضاء البرلمان) فحسب، بل كل أفراد الأمة في كل أنحاء العالم الإسلامي، وكان ولاؤهم يتجدد كل عام من خلال الطقوس السنوية الخاصة باعتلاءِ السلاطين العرش (العبيدي ١٩١٦م، ص٢٠٨ - ٢٠٩).

ويُضاف إلى ذلك، أن الخلافةَ - وفقًا لهذه القصة - قد أسّسَتْ شرعيتها من الناحية التاريخية كذلك؛ فلم يَستوْلِ السلاطين العثمانيون على الخلافة عن طريق الحرب، بل لم يكن لديهم رغبة في توليها، ولكن منحهم المسلمونَ إياها طوعًا لجدارتهم، فحملوا اللقب بشرف وكفاءة من خلال خدمتهم مصالح العالم الإسلامي، وعدم شن الحرب ضد الدول الإسلامية الأخرى، ويصور إسماعيل الصفائحي - وهو خبير قانوني - ذلك، فيقول: إن الخليفة العباسي الأخير في مصر الذي كان يحمل اللقب اسميًا فقط، رأى قوة السلطان العثماني سليم الأول، وأهليته لحماية الخلافة؛ ولذلك تخلى له عن منصبه، وعهد إليه بآثار النبي الكريم، مثل: رايته وسيفه وعباءته الشريفة، وأصبح كل سلطان عثماني بعد ذلك أميرًا للمؤمنين وخليفة نبي رب العالمين، فلم يقاتلوا إذن من أجل الحصول على الخلافة، ولم يتطلعوا إليها، وبتوليهم هذا المنصب أصبحوا مبجلينَ وتَقبَّلَهم كلُّ المسلمين بسرور من أجل ممارساتهم العادلة بوصفهم خلفاء، ولهذا السبب لم يجادل أحد من المسلمين في خلافتهم منذ ذلك الحين (الصفائحي ١٩١٥م، ص٨٧، وقارن التونسي ١٩١٦ أ، ص١٤٩، ١٩١٦ ب، وأنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٦، وسعيد حليم باشا ٢٠٠٠م[١٩٢٠م]، ص٤٠٣، وآزاد ١٩٢٠م، ص١٠٣، ونادفي ١٩٢١م، ص١٥٤، وصفا ١٩٢٢م، ص٢٤١ - ٢٤٢).

وقد أوجد مؤيدو الخليفة علاقةً بين الخلافة العثمانية والبعد الثقافي الجغرافي للإسلام؛ لِتكونَ أسلوبًا خِطابيًا آخر، بالإضافة إلى الإشارات التاريخية، وذلك عن طريق ربط شرعيتها بالأرض المقدسة؛ إذ تولى العثمانيون رعاية المقاماتِ المقدسة في مكة والمدينة والقدس وكربلاء، وكانوا حماةً للآثار المقدسة (متعلقات النبي الشخصية)، مما جعلهم القادة الحقيقيينَ للمجتمع الإسلامي (سيد محمود ١٩٢١م، ص٣٧)، ووفقًا للنظرية الإسلامية الأصولية فإن حماية المقاماتِ المقدسة لم تكن إحدى مهام الخليفة الأساسية فحسب، بل أصبحت كذلك علامةً مهمةً على سيادة الخلافة ونفوذها في إطار الحرب العالمية الأولى والثورة العربية

(مارجوليوث ١٩٢٤م، ص٣٣٥).

وفي نهاية الحرب وبعد أن اجتاحت بريطانيا شبه الجزيرة العربية، واستلبتها من الإمبراطورية العثمانية احتجَّتْ على بريطانيا هيئاتٌ إسلامية كثيرة في محيط الخلافة، ومنها الرابطة الإسلامية في الهند، فذكر رئيسها الدكتور مختار أحمد أنصاري في خطابه في مؤتمر الرابطة عام ١٩١٩م بالهند أن مسئولية الخليفة الأكثر أهميةً هي حماية المقامات المقدسة في شبه الجزيرة العربية، وبخاصة في مكة والمدينة، وأن الله قد أمر كل المؤمنين بمساعدة قائدهم في تلك المهمة الحاسمة (١٩١٩م، ص٣٧٧)، وأضاف أن الشريف حسينًا قد اقترف إثمًا عظيمًا عندما ثار ضد السلطان العثماني وتعاون مع البريطانيين، فخالف شرع الله ونبيه؛ لقد اعترف بركات – شريف مكة الأول – بالسلطان سليم على أنه الخليفة الحقيقي، واهتم بذكر اسمه في الصلوات، ومنذ ذلك الحين لم يعترض أحد من الأشراف على منزلة السلاطين الأتراك، حتى الشريف حسين ذاته اعترف بالسلطان على أنه "الخليفة الحقيقي"، وأصبح مذعنًا لسلطته الدينية، وعلى الرغم من ذلك فإن الشريف حسينًا الذي استعبدته طموحاته ومصالحه القصيرة المدى ثار ضد الخليفة الذي تجب طاعته من غير نقاش، وهو بفعلته هذه لم ينتهك أحد مبادئ الأخلاقيات المتحضرة فحسب، بل قصر كذلك في طاعة أمر الله ونبيه (١٩١٩م، ص٣٧٦).

وبمثل ذلك علق حكيم أجمل خان – الرئيس المسلم للمؤتمر القومي الهندي[١٩٧] – في خطابه للمؤتمر، فأشار إلى أن حماية المقامات المقدسة كانت الأولوية الأولى للخلافة، وأنه يجب على بريطانيا إنهاء احتلالها للحجاز: إن أمن المقامات المقدسة واستقلالها مسألة تُهمّ المسلمين على نحو خطير؛ إذ تحظى هذه الأماكن بمنزلة رفيعة للغاية في حياتهم الاجتماعية والسياسية والدينية، وإن الوضع الحالي قد سبب لهم قلقًا بالغًا وحزنًا عميقًا، ولأن المسلمين يتطلعون إلى رؤية هذه الأماكن أرضًا مستقلةً تمامًا فقد اقترحت على حكومة الهند البريطانية

---

١٩٧ كان **حكيم أجمل خان** (١٨٦٣ : ١٩٢٧م) طبيبًا وسياسيًا وتربويًا وفاعلاً مسلمًا بارزًا في الهند؛ إذ تلقى تعليمًا إسلاميًا وطبيًا فكان أمين كلية آليجار، وأسس الجامعة الملية الإسلامية (الجامعة القومية الإسلامية) في آليجار عام ١٩٢٠م (انظر: الجامعة الملية الإسلامية ٢٠١١ أ)، وأنشأت أسرته الكلية الطبية في دلهي لدعم البحث الخاص بالطب البديل، كما شارك كذلك في الصحيفة الأردية الأسبوعية (**أكمل الأخبار**) التي أسستها أسرته ١٨٦٥م، وكان كذلك ناشطًا سياسيًا فكان عضوًا مؤسسًا للرابطة الإسلامية والمؤتمر الهندي (وكان الشخص الوحيد الذي تولى رئاسة كل منهما) وحركة الخلافة، وكان صديقًا حميمًا لغاندي فلعب كذلك دورًا بارزًا في حركة الاستقلال الهندي بالإضافة إلى دعمه الخلافة العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى (حق ٢٠٠٨).

أن تتفهم مغزاهم الديني الأسمى والأعمق، وترتبط مسألة الخلافة كذلك بهذا الأمر ارتباطًا وثيقًا؛ إذ إنها قضية دينية محضة تهم المسلمين وحدهم، وهي كذلك جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي، ولذلك فإن المسلمين لا يقبلون أبدًا أن يتدخل أي شخص آخر في حل هذه المشكلة، ولو اجتمعت حكومات العالم كلها معًا لاختيار خليفة للمسلمين فإنهم لن يتبعوا أبدًا مثل هذا الخليفة (أجمل خان في المؤتمر القومي الهندي، ٢٦ ديسمبر، ١٩١٩م، الجلسة ٣٣، مستشهد به في كيدواي ١٩١٩م، ص٣٨٥).

لقد شكلت الرابطة الإسلامية في الهند - بعد المؤتمرات - لجنة خلافة، وأرسلتها إلى أوروبا؛ حيث طالبت - وبخاصة بريطانيا - بترك الخلافة العثمانية وشأنها، وتحرير شبه الجزيرة العربية نظرًا لمنزلتها المقدسة (قرشي ١٩٩٩م، وأوليف ردي ٢٠٠٩م)، وكان طلبهم على أساس افتراض أن الخليفة العثماني كانت له السلطة السياسية - على كل المسلمين - القائمة على قوته الدينية/ الأيديولوجية.

كان تأكيد سلطة الخلافة الأيديولوجية وربطها بسلطتها السياسية أسلوبًا خطابيًا آخر استخدمه الأصوليون جزءًا من استراتيجية تأكيد شرعية الخليفة العثماني، وبخاصة أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، وخلال تلك الحرب المدمرة التي ستتسبَّبُ في إنهاء الإمبراطورية العثمانية كانوا يحاولون مقاومة الدعاية الاستعمارية المؤثرة وضمان ولاء المسلمين الذين يعيشون خارج أراضي الإمبراطورية عن طريق تقديم السلطان الخليفة على أنه يمتلك الحق الديني في الزعامة، وكان هذا الخطاب الموجه إلى كل من الأنصار الأوروبيين والمسلمين العرب والهنود متوافقًا مع سياسات حزب الاتحاد والترقي المتبعة أثناء عصر المشروطية الثاني، وكانت تهدف إلى الحصول على الاعتراف بالسلطة الدينية للخليفة العثماني على الرعايا المسلمين في الحكومات الأخرى، وردًا على ادعاء مكتب الدعاية التابع للحكومة الهندية فإن مسلمي الهند قد اعترفوا مؤخرًا بالخلافة العثمانية وحدها، وناقش اثنان من قادة حركة الخلافة الهندية؛ سيد نادفي[١٩٨] (١٩٢١م، ص١٤١ والصفحات التالية)، وسيد محمود

١٩٨ كان **سيد سليمان نادفي** (١٨٨٤ : ١٩٥٣م) واحدًا من أقوى القادة الفكريين لحركة الخلافة على الرغم من أنه لم يكن ناشطًا سياسيًا مثل الآخرين، ولقد كان نسبه يتصل بالنبي محمد (ومن ثم حصل على لقب سيد)، وقد وُلِدَ في أسرة صوفية، وتلقى تعليمه المدرسي والصوفي فأصبح تلميذًا للعالم المعروف والزعيم الصوفي **شبلي نعماني** (١٨٥٧ : ١٩١٤م)، ومن ثم صار معلمًا بمدرسة شبلي ندوة العلماء، وعمل نائبًا لرئيس التحرير في دوريته المؤثرة (**الندوة**) (١٩٠٦ : ١٩١١م)، وكان رئيسًا للتحرير في (**دورية معارف**) في أزامجار، وكان كذلك يكتب في جريدة الهلال الخاصة بأبي الكلام آزاد (انظر أدناه)، وعمل مدرسًا في جامعة بومباي

(١٩٢١م، ص٤٩ : ٥١) مشيرين إلى أن علاقة شبه القارة بالخلافة لا ترجع إلى الدولة الإسلامية الأولى في الهند فحسب (جازنيفايتس)، بل إن الخلفاء العباسيين عندما كانوا ضعفاء جدًا من الناحية السياسية كانت لهم سلطة قوية على الحكام المحليين في الهند: إن أولي الأفق الضيق يفترضون أن الإثارة والمناظرات التي أوجدتها الخلافة هي مجرد نتاج للاضطراب السياسي اليوم، ولمطالبة مسلمي الهند بالحرية، لكن هذه الدراسة ستُظهِرُ مدى عمق العلاقة التي تربط بين الخلافة الإسلامية والهند وأصالتها، ومدى اتصال هذا البلد بالإمبراطورية العثمانية، ومدى أهمية الخلافة للحكام الهنود (نادفي ١٩٢١م، ص١٤١).

لقد حاولوا كذلك أن يُبرهنُوا على أن مسلمي الهند كانوا – منذ البداية – قد اعترفُوا بأن الخلفاء العثمانيين هم أئمة المسلمين الحقيقيون، كما يثبت ذلك حقيقة أن حكام الهند كانوا يسكون العملات للسلاطين العثمانيين، وكانت أسماؤهم تُذكرُ في خطب الجمعة (كيدواي ١٩١٩م، ص٣٥١، نادفي ١٩٢١م، ص١٥٢ – ١٥٣).

وبمثل ذلك رد التونسي (١٩١٦ ب، ص٤٢٧) على الادعاء الذي ورد في مقال صحيفة (الصباح) – على وجه الخصوص – الذي ذكر أن السلطان العثماني ليس له سلطة على المسلمين غير الأتراك خصوصًا في دول المغرب العربي، وكان ذلك في إطار الاحتلال الفرنسي في شمال إفريقيا؛ فقال: "إن الخليفة العثماني لم يَحظَ بالسلطة والاعتراف في العالم الإسلامي فحسب، بل حظيَ بهما في الغرب كذلك، ولعل التحالف بين ألمانيا والإمبراطورية العثمانية ضد الحلفاء في الحرب كان أفضل دليل على ذلك"، وأضاف قائلًا: "إن سلطة

ثم جامعة الأحمدية في الهند، وقد صنف نادفي كتبًا كثيرة حول موضوعات شتى مثل: التاريخ والجغرافيا والأحياء والأدب، وظهرت تحفته الفنية التي صنفها بمشاركة أستاذه شبلي – في ستة مجلدات (سيرة النبي) باللغة الأردية)، كما كتب كذلك عن (الخلافة والهند) ١٩٢١م التي نُشِرَتْ أولًا في صورة سلسلة من المقالات في (دورية معارف) (١٩٢٠ : ١٩٢١م)، وقد انتقدَ فيها الحكومة الاستعمارية البريطانية والصحافة الهندية الموالية للبريطانيين التي كانت تزعم أنه ليس هناك رابطة حقيقية بين الخلافة العثمانية ومسلمي الهند، بل قال إن مسلمي الهند يعترفون بالخليفة العثماني زعيمًا دينيًا لهم، وقدم الدليلَ التاريخي الدال على الصلة بين الهندِ والخلفاء قبل العصر العثماني وأثناءه، ويشير عمل نادفي حول الخلافة إلى اهتمامه بالسياسة فكان عضوًا في لجنة الخلافة التي سافرت إلى أوروبا لكسب التأييد بالنيابة عن الخليفة العثماني سنة ١٩٢٢م (انظر أعلاه)، وفي سنة ١٩٢٦م تزعم الوفد الهندي إلى المؤتمر الإسلامي، وهو لقاء دولي نظمه الملك السعودي عبد العزيز في مكة لمناقشة مشكلات المسلمين في عالم ما بعد الخلافة، وفي عام ١٩٣٣م توجه إلى أفغانستان مستشارًا للملك نادر خان حول السياسات التعليمية والثقافية، ثم هاجر بعد ذلك إلى باكستان عقب التقسيم سنة ١٩٤٧م، وعمل هناك رئيسًا للجنة للإشراف على النواحي الإسلامية في الدستور الجديد وذلك قبل وفاته في كراتشي سنة ١٩٥٣م (أوزشينل ٢٠٠٦م).

الخليفة على المسلمين لم تكن زوحية فقط، بل كانت كذلك سياسية، كما يبرهن على ذلك ولاء المسلمين غير الأتراك للإمبراطورية أثناء الحرب العالمية الأولى، ولذلك كانت سلطة الخليفة السياسية والشرعية على كل المسلمين - وفقًا لمؤيدي الخلافة العثمانية من الأصوليين - مرتبطة بقوته الأيديولوجية ارتباطًا مباشرًا؛ إن الخليفة - في نظر الشرع الإسلامي - هو السلطة الشرعية الوحيدة فيما يتعلق بأمور الابتداع في الدين؛ فهو أهل بما يكفي لأن يوجد أي إصلاح سياسي وشرعي واجتماعي بالاستناد إلى القرآن (سيد محمود ١٩٢١م، ص٣٨).

كان الأصوليون على وجه الخصوص - في كثير من الأحيان - يقدمون سلطة الخليفة الأيديولوجية على أنها القوة الدافعة لسلطته السياسية من أجل تأكيد النفوذ المنشود للخلافة العثمانية في العالم الإسلامي قائلين: ما دامت الخلافة عالميةً فإن سلطة السلطانِ العثماني تتجاوز حدود الإمبراطورية لتصل إلى آفاق العالَم الإسلامي (مثال: يافي ١٩١٦ أ، ص١٦٦، قارنْ سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٣٩٨)، وبناء على ذلك فإن منزلة الولاة المسلمين المحليين لا تعدو - كما قالوا - كونهم مجرد حكام الخليفة الذي هو الحاكم المسلم الحقيقي (آزاد ١٩٢٠م، ص١٥٠)، ومن ثم فإن شرعية الولاة المحليين - مثل الشريف حسين - كانت مشروطةً بموافقة الخليفة، وعلاوةً على ذلك فإن سلطة الولاة المحليين - المسلمين وغير المسلمين على حد سواء - كانت شرعيةً ما داموا موالين للخلافة العثمانية: إن الحاكم المسلمَ أو غير المسلم لا يستحق ولاء المخلصين الذين يعيشون تحت إمْرَتِهِ إن كان هذا الولاء يتعارض مع ولائه لإمامه، فالمبدأ واضح وبسيط؛ إذْ إن ولاء المرء لله والعقيدة يجب أن تكون له الأسبقية على ولائه لحاكم علماني محضٍ، وفيما بين المسلمين فإن الولاء والخضوع للخليفة يعني الولاء والخضوع لله (سيد محمود ١٩٢١م، ص٤٧، قارنْ نادفي ١٩٢١م، ص١٥٠).

لقد حاول بعض المفكرين المسلمين في الهند أن يؤكدوا الطابَعَ العالمي لسلطة الخليفة الدينية والدنيوية حتى بعد خسارة الحرب العالمية الأولى، واقتراب الإمبراطورية العثمانية من الانهيار، فكانوا متفائلين - بصورة مؤقتة - بشأن مؤتمر الصلح في باريس عام ١٩١٩م، والمبادئ الويلسنية على أمل قبول المستعمرين الغربيين المطالبة العثمانية بحق تقرير المصير، وفي خلال هذا الإطار سلمت اللجنة الممثلة للرابطة الإسلامية في الهند بقيادة رئيسها آغا خان الثالث مذكرةً إلى رئيس الوزراء البريطاني ووزير خارجيته تطالب بمنح الحكومة العثمانية

حق تقرير المصير[١٩٩]، واقترح المفكر والناشط الهندي مشير كيدواي[٢٠٠] (١٩١٩م، ص٣٥٥) - الذي كان يعمل في هذه اللجنة - كذلك في كتابه الذي كتبه في لندن من أجل الأتباع البريطانيين، وجوبَ إعادة تنظيم الخلافة تحت إشراف عصبة الأمم التي تأسست حديثًا فتصبح اتحادًا كونفيدراليًا إسلاميًا يتكون من كل الأقاليم ذات الأغلبية المسلمة، مثل: ألبانيا، وثيراس، وطرابلس، ومصر، وتونس وكريميا، ومناطق المسلمين الناطقين بالتركية في عهد اتفاقية ما قبل برلين ١٨٧٨م الذين ضمت روسيا أراضيهم عام ١٨٧٧م[٢٠١]، كانت كل هذه الحجج مبنيةً على افتراض الأصوليين فيما يتعلق بالسلطة المزدوجة للخليفة السلطان التي شملت كل السكان المسلمين بغض النظر عن انتماءاتهم القومية السياسية، وهناك إشارة ضمنية طبيعية خاصة بسلطة الخليفة المزدوجة، وهي ضرورة الإذعان التام لسلطته التي ستكون الاستراتيجية الخِطابية التالية للمتمسكين بالتقاليد.

طاعة سلطة الخليفة:

لم يؤكد مؤيدو الخلافة العثمانية الحداثيون مصطلح الطاعة؛ لأن له دلالات دينيةً عديدةً (مثل: آية أولي الأمر في القرآن[٢٠٢] تصف الطاعة بأنها مراعاة المؤمنين في علاقتهم مع الله والنبي وأولئك المخولين بالسلطة)، ولأنه يتعلق بشخصية الخليفة بصورة رئيسة في مقابل

---

١٩٩ نص المذكرة أورده (كيدواي ١٩١٩م، ص٣٦٣ : ٣٦٦)، وكانت الرابطة قد نشرت عام ١٩١٧م مذكرةً مماثلةً بشأن وضع فلسطين.

٢٠٠ كان **مشير حسين كيدواي** (١٨٧٨ : ١٩٣٧م) مفكرًا وسياسيًا وعالمًا بالقضاء، وكان يؤيد الوحدة الإسلامية في ظل الخلافة العثمانية، وكان ينتقد بريطانيا والقوميين العرب بسبب استراتيجيتهم المناهضة للخلافة، وقد زار إسطنبول، والتقى رجال الدولة العثمانيين سنة ١٩٠٦م، (كيدواي ١٩١٩م، ص٣٢٦)، وبعد ذلك بسنتين نشر كتابًا باللغة الإنجليزية بعنوان (**عالمية الإسلام**) دعم فيه السياسة الحميدية الخاصة بتوحيد المسلمين، وفي كتابيه التاليين: (**مستقبل الإمبراطورية الإسلامية**)، و(**تركيا والسيف: ضد الإسلام أم دفاع عن حاملي لواء الإسلام**) اللذيْن نُشِرا في لندن سنة ١٩١٩م أعاد بقوة سرد وجهة نظره الإسلامية العالمية، وانتقد كلًا من القوميين العرب وحزب الاتحاد والترقي بسبب تقويضهم الخلافة، وخاطب الجمهور البريطاني فقال إنه يؤيد كذلك تأسيس اتحاد إسلامي تحت إشراف عصبة الأمم وبزعامة الخليفة العثماني ووفقًا لمبدأ ولسن الخاص بحق تقرير المصير، وقد تُرجِمَ الكتاب الأول الخاص بتركيا إلى اللغة التركية العثمانية، ونُشِرَ في إسطنبول في العام نفسه ١٩٠٨م.

٢٠١ على الرغم من ذلك فإن وجهتي نظر آزاد (١٩٢٠م)، وسيد **محمود** (١٩٢١م) تعكسان الإحباط فيما بين المفكرين المسلمين الذي نتج عن إخفاق مؤتمر الصلح في باريس في الاعتراف بحق المسلمين في تقرير المصير، مما أدى إلى إعادة ظهور الخطاب القومي المناهض للغرب والاحتلال الذي كان مهيمنًا قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها.

٢٠٢ سبق تخريجها.

حكومته فقد أبدوا – عوضًا عن ذلك – الخلافة العثمانية في إطار الوحدة الإسلامية (انظر: القسم التالي)؛ ولذلك كان الأصوليون يؤكدون باستمرار ضرورة طاعة سلطة الخليفة بوصفها واجبًا دينيًا وسياسيًا على كل المسلمين، ومن ثم كانت هذه الاستراتيجية الخطابية مكملةً للاستراتيجية السابقة التي ركزت على شرعية الخلافة العثمانية في مواجهة الخلفاء البدائل.

لقد صاغ مؤيدو الخلافة العثمانية مفهوم الطاعة في حوارهم الشامل بأساليب عديدة، وكان أحد هذه الأساليب هو تقديم الطاعة نتيجةً مباشرةً للتسلسل الوجودي الذي نظموه لدى تعريفهم الخلافة، وقد كتب كل من التونسي (١٩١٦م، ص٤٢٤) – وهو عالم عربي – وآزاد (١٩٢٠م، ص٩٩) – وهو سياسي هندي[٢٠٣] – يقولان: "إن طاعة الخليفة تعني طاعة الله ورسوله كذلك، كما أن عصيان الخليفة سيكون مساويًا لمخالفة أوامر الله"، وكذلك ذكر المفكر الهندي سيد محمود أن: "الإسلام يفرض طاعة الخليفة كما يفرض طاعة كلمة الله (القرآن) والنبي، وعصيان الخليفة هو مصدر سخط الله ونبيه" (١٩٢١م، ص٤٥)، في حين أكد آخرون في كثير من الأحيان فكرة الطاعة بوصفها مطلبًا أساسيًا للشريعة: لقد فرض الله التكليف الآتي على كل المسلمين: بعد وفاة نبينا عليه السلام بايع المسلمون بالتأكيد الشخصَ الذي سيُعترَفُ به خليفةً للنبي عليه السلام، وسيكون بدوره خليفةً لله، وفيما يتعلق بكل فرد في الأمة الإسلامية فإن طاعة الخليفة واتباع أوامره أمر تفرضُه الشريعة، وكل من يعصيه ستعاقبه الشريعة (التونسي ١٩١٣م، ص٤١٦، قارن مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١١، عمر لطفي ١٩١٢م، ص٢٢٧، ٢٤٧، الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٦).

---

٢٠٣ كان أبو الكلام آزاد (١٨٨٨ : ١٩٥٨م) قائدًا مسلمًا معارضًا لتقسيم الهند، وقد بقي في الكونجرس مع غاندي، وكان كذلك زعيمًا لحركة الخلافة، عمل مع غاندي وآخرين من أجل سوارا (الحكم الذاتي) للهند، وأصبح أصغر رئيس للكونجرس سنة ١٩٢٣م، وأول وزير للتربية والتعليم عقب استقلال الهند، وكان يتحدر من أسرة العلماء التقليديين فدرسَ العلوم الإسلامية والفلسفة الغربية، وشارك في السياسة بصورة فعالة صحفيًا وسياسيًا مؤيدًا للوحدة الإسلامية الهندوسية، وفي سنة ١٩١٢م أسس صحيفةً أسبوعيةً أردية تسمى **(الهلال)**، كان ينتقد فيها بقسوة السياسات البريطانية في الهند والخارج، وعندما حظر البريطانيون صحيفته أسس صحيفةً جديدةً اسمها **(البلاغ)** التي صارت مشهورةً للغاية ولعبتْ دورًا مؤثرًا في نشر الدعاية المؤيدة للعثمانيين من خلال حركة الخلافة في الهند أثناء الحرب العالمية الأولى، ولهذا السبب اعتقلته الحكومة (١٩١٥ : ١٩٢٠م)، وحظرت جريدته (حق ٢٠٠٦ ب)، ثم عمل آزاد فيما بعد مع غاندي عن كثب لإعداد برنامج عدم التعاون وعدم العنف، وانتخب كذلك رئيسًا للجنة الخلافة في كل الهند، وأسس الجامعة الملية الإسلامية بالتعاون مع خان وأنصاري، وبوصفه رئيس المؤتمر لمدة ست سنوات صار أحد زعماء حركة الاستقلال الهندية ١٩٤٧ بمشاركة غاندي وباتل (إسلام ٢٠٠٦م)، وفي مؤلفه العظيم عن الخلافة **(الخلافة وجزيرة العرب)** (بومباي، ١٩٢٠م) الذي كتبه في المعتقل أيد بقوة إحياء الخلافة العثمانية عقب الحرب، وانتقد بشدة الشريف **حسين** والحكومة البريطانية لتقويضهما الوحدة الإسلامية.

وعلاوة على ذلك؛ فقد رفع يافي - وهو صحفي من بيروت - طاعة الخليفة إلى منزلة العبادة، فوصف العصيان بأنه محرم عند الله والنبي، ودعم ذلك بالاستشهاد بآية أولي الأمر وبعض الأحاديث (يافي ١٩١٦م، ص١٦٥)، كما كانت مناقشة التونسي (١٩١٦ أ، ص١٤٨) بشأن مسئولية المؤمنين تجاه الخليفة - التي عرّفها بأنها الولاء المطلق لقرارات الخليفة الدينية والسياسية التي تتفق مع الشريعة - ترتكز غالبًا على آية أولي الأمر وبعض الأحاديث التي فرضت الطاعة، وعلاوةً على ذلك دمج الصفائحي - الخبير القانوني التونسي - (١٩١٥م، ص٨٣) الأسلوبين في مناقشته حول وجوب الخلافة قائلًا: إن كلًا من القرآن ووصية النبي يتطلبان تنصيب حاكم مقسط ذي سلطة مزدوجة، ويجب على المسلمين طاعته.

وبالإضافة إلى ربط الطاعة بالإيمان نشر كذلك بعض الأصوليين أساليب اجتماعيةً أكثر؛ حيث رأى المفكر والسياسي الهندي آزاد أنه ما دامتِ الخلافة هي المركز الاجتماعيّ والسياسي في الإسلام؛ فإن طاعة الخليفة بالطبع أساس الحياة الاجتماعية في المجتمع الإسلامي؛ عقب وفاة النبي الكريم اتخذت الخلافة صورتين مختلفتين؛ فكانت أثناء عهد الخلفاء الراشدين ممارسةً حقيقيةً للخلافةِ... أما الفترة الثانية فهي عصر الملَكيةِ والأسرة الحاكمة التي بدأت بعد الخلفاء الأربعة الأوَل، ولا تزال مستمرةً، وفي هذه الفترة اكتسبت الخلافة شكلًا مختلفًا إلى حد ما، وعلى الرغم من ذلك فإن النظام الإسلامي القائم على الشريعة يُلزِمُ كل مسلم أن يطيع الخليفة في كل عصر؛ إذ يجب على المسلم أن يطيع الخليفة تمامًا كما يطيع الله والنبي، وهذا مبدأ رئيس (آزاد ١٩٢٠م، ص٩٩).

لقد ردد الصفائحي - العالِمُ العربي - وجهةَ النظر تلك وأضاف قائلًا: إن الطاعة مِنْ قِبَلِ المسلمين كانت عملًا إراديًا بصورة جوهرية، وليست شيئًا تفرضه القواعد الشرعية الراسخة.

ومزج آخرونَ من الأصوليين مهامَّ الخليفة الدينية والسياسية في مناقشتهم حول الطاعة، وهذا أسلوب خِطابي كان متممًا لاستراتيجيتهم المتعلقة بتثبيت المنزلة المزدوجة للمؤسسة، ومن بين هؤلاء كان المفكر الإسلامي الهندي سيد محمود (٢٠٠٥م، ص١٩٢، قارنْ كيدواي ١٩١٩م، ص٣٥٢) الذي قال إن الخليفة، هو الإنسان الوحيد المخوَّلُ بالسلطة لإعلان الجهاد ضد الأعداء، وعندما يفعل ذلك فإن طاعته أمر حتمي على كل المسلمين وفقًا لأصول الدين الإسلامي؛ مما يبين منزلته الدينية والسياسية المهمة، ومما يلفت النظر أن سيد محمود وكيدواي أقاما هذه الحجة من أجل سلطة الخليفة السياسية عقب هزيمة الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى (التي لَمْ تجد فيها نفعًا الدعوة الإمبراطورية إلى الجهاد)، واحتلال

الخلفاء مركز الخلافة، ولعل هذا يوضح أنهم كانوا يؤمنون بأن الخلافة لا تزال المؤسسة الوحيدة ذات السلطة الأيديولوجية المحتملة التي تكفي لتوحيد الشعوب الإسلامية على اختلافها، ومن أجل تأكيدِ هذهِ السلطة الأيديولوجية ادعى سيد محمود (١٩٢١م، ص٣٨) كذلك أن السلطان التركي – بوصفه خليفةً – كانت له السلطة في إيثار آراء بعض الفقهاء على غيرهم، وهذا قرار ملزم لكل المسلمين، ومن ثم يتدخل بصورة واضحة فيما يخص العلماء، واستشهد بمثال سليمان القانوني (حكم من ١٥٢٠:١٥٦٦م) الذي كان يفضل في بعض الأحيان آراء الفقهاء غير الأحناف على الرغم من أن المذهب الحنفي كان المذهب الرسمي للإمبراطورية.

أضفْ إلى ذلك أنّ بعض الأصوليين قد ربطوا منزلة الخليفة بصحة بعض الشعائر الدينية قائلين: إن الخلافة شرط لصحة الشعائر الجماعية، فقد ذكر الصحفي المصري محمد صفا (١٩٢٢م، ص٢٣٤ -٢٣٦، قارن سيد محمود ١٩٢١م، ص٤٦)- من وجهة نظر فقهية - أن المؤمنين لا يجوز لهم أداء بعض صور العبادة الجماعية، مثل: صلاة الجمعة، أو الحج، أو صلوات العيد دون خليفة مستقل؛ لأن هذه الشعائر الجماعية لها مغزى سياسي، كما أن لها مغزى دينيًا؛ إذ كانت تعبر عن السيادة السياسية للخلافة[٢٠٤]، وهذه الحجة التي يستند إليها كذلك كثير من الجماعات السلفيةِ اليوم تشير إلى مدَى اهتمام الأصوليين بمستقبل الخلافة في إطار احتلال الجيش البريطاني إسطنبول – مركز الخلافة – واتخاذ الخليفة محمد وحيد الدين أسير حرب دون سلطة فعلية سياسية أو دينية، ولذلك استخدم الأصوليون أسلوبًا خِطابيًا؛ إذ كانوا في أمس الحاجة إلى مساعدة العالم الإسلامي عندما أوشكت الخلافة على الانهيار، وكان هناك أمر مهم تمامًا مثل اهتمامهم بمستقبل الخلافة؛ وهو مشكلة تفكك العالم الإسلامي بسبب احتلاله من القوى الأوروبية والانقسامات الداخلية التي أحدثتها الثورات العربية، ولهذا السبب كان كل الأصوليينَ والحداثيينَ المؤيدينَ للعثمانيين يلجئونَ في كثير من الأحيان إلى استراتيجية الوحدة الإسلامية حول العلم العثماني.

تعزيز الوحدة الإسلامية (اتحاد المسلمين):

لقد كان النصف الأول من القرن التاسع عشر مرحلةً شعرتْ فيها إسطنبول – بصورة كبيرة – بالتحديات الاقتصادية والعسكرية والسياسية التي فرضتها القوى الأوروبية فكان عليها أن تبدأ إصلاحات علمانيةً عديدةً لتكون تنازلات للأوروبيين، مثل إصلاحات التنظيمات

---

٢٠٤ لقد أسهب في ادعائه قائلاً: إن الأخيرة (الخلافة) مطلوبة كذلك من أجل صحة العقود الشرعية والصفقات الاقتصادية (المرجع نفسه).

(انظر: الفصل الثاني)، وقد أكد عبد الحميد الثاني التحديث الاقتصادي؛ من أجل تمركز الدولة فشهد عصره التحول الاقتصادي والتكنولوجي الأسرع والأهم في الشرق الأوسط حتى الخمسينيات، وكان كذلك يقلل من الإصلاحات العلمانية لإبطاء إيقاع العلمنة، وفي بداية عصره خسرتِ الإمبراطورية العثمانية البلقان الغربية (صربيا ورومانيا والجبل الأسود)، وبعضًا من شرقي الأناضول، وقبرص كذلك ١٨٧٨م، وكان يجب عليه كذلك أن يتعامل مع كثير من الثورات الداخلية التي بدأ معظمها على يد الأقليات غير المسلمة داخل الإمبراطورية مثل الأرمن ١٨٩٤م، والكريتيين ١٨٩٦م، ولذلك حاول أن تظل الأراضي مأهولةً بالسكان المسلمين اتباعًا لسياسة استمالة المسلمين من غير الأتراك لتأكيد الخلافة العثمانية (إراسلان ١٩٩٥م).

ولتحقيق ذلك لم يكتف بتطوير علاقات طيبة مع زعماء الدول الأخرى ذات الكثافة السكانية الإسلامية العالية مثل الهند، بل كان يحرص كذلك على تطوير الأرض المقدسة (الحجاز)، وكان يسهل الحج السنوي، مما جعله محبوبًا لدى عامة المسلمين (أوك ١٩٩٩م، ص١٢-١في ٣، وكاربات ٢٠٠١م، ص٢٣٠ - ٢٣١) فنجح - كما ذُكِرَ آنفًا - في استخدام تكنولوجيا النقل، مثل خط سكة حديد الحجاز؛ ليمكنَ ملايين المسلمين من التوافد إلى المقاماتِ المقدسة ليشاهدوا خدمات الخليفة، وعلاوةً على ذلك فقد كان يعتزم أن يمركز الإمبراطورية عن طريق تسهيلِ الاتصال بواسطة خطوط التلغراف، والنقل بين إسطنبول والحجاز، فاستغل كذلك وسائل الإعلام عن طريق تمويل كثير من الإصدارات (الدوريات والكتب والصحف... إلخ) باللغات التركية والعربية والأردية والفرنسية؛ ليرفعَ الوعي السياسي لدى المسلمين في مواجهة الاحتلال الأوروبي، ويُعزّز الصورة العامة للخلافة (لاندو ١٩٩٠م، ص٥٥: ٦٤).

لم تُؤكّدِ الوحدة الإسلامية عندما تولى حزب الاتحاد والترقي السلطة أثناء مرحلة ما بعد الحميدية (١٩٠٨: ١٩٢٢م) فحسب، بل حاولت قيادة الحزب عبثًا أن تحييها إبانَ الحرب العالمية الأولى، وكان كثير من السياسيين والمفكرين العثمانيين يؤكدون - وفقًا لذلك - أهمية تجمع المسلمين حول الخلافةِ، وَعَدُّوهُ الحل الوحيد لواحدة من أعظم الأزمات في تاريخ الأمة، كانت الخلافة تمثل لديهم المؤسسة الوحيدة القادرة على توحيد الشعوب الإسلامية على اختلافها، كما كانوا يصرون - على غرار ما كان في عصر عبد الحميد الثاني - على أن اتحاد الإسلام أمر ممكن فقط من خلال إحياء خلافة قوية، ولكن كان على الباب العالي - بخلاف عبد الحميد الثاني الذي لم يكن لديه مشكلات خطيرة مع رعايا الإمبراطورية المسلمين - أن يتعامل كذلك مع المشكلات الداخلية التي سببتْها الثورات العربية سعيًا وراء الانسحاب

من الإمبراطورية، ولاسيما الثورة الهاشمية التي قادها الشريف حسين (١٩١٦:١٩١٨م)، وكذلك الاحتلال الأوروبي للأراضي المأهولة بالسكان المسلمين في شمال إفريقيا.

كانت الحرب العالمية الأولى بناءً على ذلك هي العاملَ الرئيس الذي أوجد خطاب التقارب الإسلامي في تلك المرحلة، وقد أدت الحرب كذلك إلى انقسامات إقليمية داخل الإمبراطورية، وقبل أن تبلغ الأزمة ذروتها باندلاع الحرب العظمى لم تكن الثورات الداخلية مصدرًا رئيسًا للقلق فيما يتعلق بالوحدة الإسلامية، فعندما بدأت الثورة الزيدية في اليمن - مثلًا - ضد إسطنبول سنة ١٩١١م نشر بعض العلماء الموالين للعثمانيين إعلانًا وزعته الحكومة في إسطنبول ضد القبائل المتمردة، لكن الإعلان لم يذكر الوحدة الإسلامية، بل قلَّلَ من شأن الثورة بوصفها مشكلةً محليةً: "إن دولتنا العثمانية القوية - بلا ريب - قادرةٌ على إخماد الاضطراب في اليمن بسهولة، ولكن الخليفة يُبدي لكم الرحمة والتعاطف على نحو سخي" (اليمني ١٩١١م، ص٤٣٠).

وهذا يبينُ أن تفكك الشرق الأوسط لم يُدرَكْ على أنه مشكلة خطيرة، حتى أتت الصدمة الهائلة في صورة اندلاعِ الحرب العظمى، وبدلًا من ذلك كانَ العثمانيون مشغولينَ - في المقام الأول - بخسارة الأراضي الأوروبية بين سنتي ١٩١٢م، و١٩١٤م، ولكن مع بداية الحرب سرعان ما شرعوا في نشر رسالة الوحدة في كل أنحاء العالم العربي بدعم مالي وإعلامي قدمته حكومة حزب الاتحاد والترقي، وعلى غرار ما فعل عبد الحميد الثاني كان حزب الاتحاد والترقي يرعى نشر الدوريات والكُتيبات والكُتب وتوزيعها في العالم الإسلامي حتى في أوروبا ابتداءً من سنة ١٩١٥م، وكان تطوير إنتاج الرسالة العثمانية ونشرها - في المقام الأول - ردًا على الدعاية البريطانية والفرنسية والإيطالية والقومية العربية التي كانت تنشرها - بصورة رئيسة - الصحف ومكاتب الدعاية في العالم الإسلامي (انظر أعلاه).

لقد استخدم الفاعلون المؤيدونَ للعثمانيين أربعة أساليب خِطابية رئيسة في مناقشاتهم حول وحدة العالم الإسلامي فيما يتعلق بوجهة نظرهم تجاه الخلافة:

أولًا: ربط الأصوليونَ بين المبدأ الديني الخاص بوحدانية الله (التوحيد) والوحدة السياسية للمسلمين.

أما الأسلوب الثاني: الذي استخدمه كل من الأصوليينَ والحداثيين فقد اقتضى تقديم الوحدة الإسلامية على أنها معتمدةٌ على سلامة الإمبراطورية العثمانية.

والأسلوب الثالث: الذي نشره كذلك كل من الفريقين كان يتضمن التحقيق في دور

المحللين الأوروبيين – وبخاصة دور بريطانيا – في تفكك نظام الحكم الإسلامي والحلول الممكنة لهذه المشكلة.

وأخيرا، قارن بعض المفكرين بين التقاليد الدينية السنية والشيعية ومعالجتها في إطار الوحدة الإسلامية، ولهذا كذلك آثار على المناظرات الحديثة فيما يتعلق بالانقسامات بين المسلمين السنيين والشيعة التي أصبحت مشكلة سياسية هائلة نتيجة لحرب العراق المستمرة.

إن الأسلوب الخطابي المتعلق بربط وحدة المسلمين بأصول الدين الإسلامي كانت تشكل البعد الديني لاستراتيجية الأصوليين بشأن اتحاد الإسلام، وفي إطار الحرب العالمية الأولى كانوا يجادلون جميعا بأن الوحدة السياسية للعالم الإسلامي كانت أمرا مرغوبا فيه، بل هي فرض من الله (مثل: يافي ١٩١٦م، ص١٦٥)، كما كانوا يؤكدون أن فكرة التوحيد – وهي أهم مبدأ ديني في الإسلام – تضمنت صراحة ضرورة الوحدة السياسية للشعوب الإسلامية (التونسي ١٩١٦أ، ص١٥٢، العبيدي ١٩١٦م، ص١٧٩ – ١٨٠، آزاد ١٩٢٠د، ص١٢٠)، ولقد صاغ التونسي داخل هذا الإطار (١٩١٦أ، ص١٥٣ : ١٥٥) ثمانية مبادئ فيما يتعلق بالوحدة الإسلامية:

١– الإيمان بالله الواحد الأحد والاستسلام لإرادته.

٢– إدارج مجموعة المبادئ الأخلاقية ذاتها.

٣– توقير كل أنبياء الله دون أي تمييز.

٤– الاتحاد تحت سلطة الخليفة الشرعي، وهو أمر ملزم لكل المؤمنين.

٥– عقد التحالفات مع غير المسلمين على أساس العدل والمصلحة المتبادلة.

٦– الدفاع عن الإسلام والمسلمين ضد الأعداء.

٧– الإيمان الراسخ بأن طاعة الخليفة – الذي هو الآن سعادة غازي محمد رشاد الخامس – قد فرضها الله، وأن عصيانه يعني غضب الله ورسوله.

٨– الإيمان بأن المسلمين مثل الجسد العضوي الواحد الذي يتألم كله إذا ما تألم أحد أعضائه[٢٠٥].

---

٢٠٥ كان هذا المبدأ الأخير إشارة إلى حديث (يوفش في الفصل الرابع) في حين كانت المبادئ ١، ٣، ٧ تشير إلى آيات قرآنية مختلفة.

يضاف إلى ذلك أن الأصوليين من الهنود الذين أزعجهم الاجتياح البريطاني للحجاز في نهاية الحرب العالمية الأولى - كما ذكر آنفًا - كانوا يؤكدون أهمية المقامات المقدسة - وبخاصة الكعبة والحج إليها - بوصفها رموز الوحدة الإسلامية التي يمكن أن تحميها الخلافة العثمانية فقط (أنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٦، أجمل خان، مستشهد به في كيدواي ١٩١٩م، ص٣٨٥، آزاد ١٩٢٠م، ص١٢١).

في كثير من الأحيان كان الأصوليون يَلفِتونَ الانتباه كذلك إلى العلاقات المتبادلة النظرية بين الوحدة الإسلامية والخلافة فكانوا يرون أن صيانة وحدة المسلمين السياسية وحمايتها هي إحدى مهام الخليفة الرئيسة (الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٣)، وفي الوقت نفسه فإن الخلافةَ هي المؤسسة الوحيدة التي تستطيع أن تقومَ بهذه المهمة، وهكذا كانوا كثيرًا ما يربطون بينَ الوحدة الإسلامية وإحياء الخلافة القائمة قائلينَ إن نظام الحكم الإسلامي الموحَّد الذي يفرضه الإسلام يتطلب وجود الخليفة الواحد (الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩، التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٤، العبيدي ١٩١٦م، ص١٨٠، كيداوي ١٩١٩م، ص٣٥٢)، وقد كانت الرسالة هنا موجهةً - بصورة واضحة - إلى السلطات البريطانية والفرنسية والإيطالية بالإضافة إلى القوميين العرب الذين كانوا يحاولونَ إضعاف الخلافة العثمانية: فيما يتعلق بالغاية من حكم الدين بشأن ضرورة وجود سلطان، فإن هذا يتضمن في المقام الأول وجود الله ووحدانيته، كما أن استحالة استتبابِ الأمن والنظام في بلد يحكمه حاكمانِ تشير كذلك إلى خطأ فكرة أن الكون يمكن أن تحكمه آلهة متعددة، وعلى نحو مماثل تتوقف مصلحة المسلمين العامة ورخاؤهم على قدرتهم على التجمع حول خليفةٍ واحدٍ، وعلى تعاون متبادَلٍ يحتاجونه كثيرًا، وإن تعدد الخلفاء سيدمر هذا النظام، وبدون خليفة لن تكفيَ أي من الشروط اللازمة لحفظ النظام (الصفائحي ١٩١٥م، ص٧٩).

كان الأسلوب الرئيس الثاني الذي استخدمه الحداثيون يتضمن ربط الوحدة الإسلامية - على نحو مباشر - بالإمبراطورية العثمانية؛ فقالوا: إن الوحدة الإسلامية يمكن أن تتحقق فقط تحت رعاية الإمبراطورية التركية التي كانت حامية الخلافة الإسلامية، وأن سعي عبد الحميد الثاني المؤثر - إلى حد ما - وراء الوحدة الإسلامية شكل بصورة أساسية السياسة العثمانية الخارجية لمدة ما يقرب من ثلاثين عامًا قد صاغ أساس هذه الحجة بخصوص بعض الحداثيين، وكذلك لكل الأصوليين، فكتب - مثلًا - علي فهمي محمد (١٨٧٠ : ١٩٢٦م)، وهو سياسي مصري مؤسس (حزب الوطن) المؤيد للعثمانيين - سلسلةً من المقالات في عامي

١٩١٠م، و١٩١١م التي نشرها (النادي المصري العثماني) لاحقًا في صورة كتاب للدفاع عن الخلافة العثمانية والوحدة الإسلامية على الرغم من عدم وجود عبد الحميد الثاني على العرش (كارا ٢٠٠٣ ب، ص١٣)، وعلى الرغم من كونه مفكرًا مناهضًا لحزب الاتحاد والترقي؛ إذ عارض الأتراك الشبان لعزلهم عبد الحميد لكنه كان يدافع عن الحكومة العثمانية القائمة في مواجهة الدعاية البريطانية والقومية العربية في مصر.

وكان علي فهمي يؤكد أن الوحدة الإسلامية - في نظره - سياسة بلا طموحات ضد السكان غير المسلمين أو الدول الأوروبية، بل كانت تهدف إلى تحسين أوضاع المسلمين السياسية والاقتصادية[٢٠٦]، وكان هذا ممكنًا فقط من خلال خلافة عثمانية قوية، ولتفسير الطبيعة الحقيقية للوحدة الإسلامية كان يصف أنشطة جمعية الوحدة الإسلامية، ومقرها لندن - وهي أول منظمة في أوروبا (تأسست عام ١٩٠٣م) تحمل هذا الاسم، وكانت تعمل بصورة رئيسة من أجل التعاون الاقتصادي والثقافي فيما بين الدول الإسلامية (كارا ٢٠٠٣ ب، ص١٤)، وبعد مناقشة على فهمي أهدافها السلمية صرحَ بضرورةِ تَسييسِ المنظمة عن طريق إضافة مزيد من المبادئ، ولاسيما دَعم الخلافة العثمانية، و"اعتراف الحكومات الإسلامية بأنها القائدة للعالم الإسلامي، وأنها الخلافة العظمى"، "ومسئولية الإمبراطورية العثمانية للعمل في مواجهة قمع المسلمين من المحتلين الأوروبيين"، وعلاوةً على ذلك فقد أدرجَ الأسباب التي تجعل الوحدة الإسلامية لا تَستغني عن الخلافة العثمانية؛ حينما ناقشَ مَا يُكِنُّهُ المسلمون غير الأتراك كلهم من شعور بالولاء تجاه الدولة العثمانية التي تنتمي إلينا وننتمي إليها؛ لارتباطهم بها من خلال الخلافة: إن الدولة العثمانية هي أقوى الدول الإسلامية كلها اليوم، وستظل كذلك في المستقبل، وهي كذلك حامية الأرض والمقامات المقدسة (الحرمين)، وبيت المقدس أي القدس، وقد كان للعثمانيين كذلك الحق في أن يَرِثُوا الخلافة من أسلافهم، ويجب أن تظل بأيديهم كذلك من أجل المصلحة العامة (علي فهمي ١٩١١م، ص٩٦ - ٩٧)[٢٠٧].

---

٢٠٦ لقد أضاف أن الخليفة العثماني - بصفته قائد الأمة الإسلامية - يحمي كذلك غير المسلمين فهو يمنحهم حقوقًا وحريات كثيرة (صفحة ٩٧)، وهذه اللهجة الدقيقة التي مثلت الإسلام العالمي سياسيًا لا تشكل تهديدًا للقوى الغربية كانت خطابًا واسع الانتشار في ذلك الوقت، على غرار ما كان في العصر الحميدي (كارا ٢٠٠٣ ب، ص١٤)، ولكن سرعانَ ما تغيرَ هذا مع تزايد احتلالِ الشرق الأوسط، ومن أجل الخطاب الأساسي المناهض للغرب، انظر مثلًا: الصفائحي ١٩١٥م، والتونسي (١٩١٦ أ، ١٩١٦ ب).

٢٠٧ عندمَا نُشِرَ كتاب المؤلف أولاً في صورة سلسلة من ثلاثة مقالات في جريدة المنار التابعة لرشيد رضا (١٩١٠ - ١٩١١م، المجلد ٩، ١١، ١٢) أضاف رضا - القومي العربي- هوامش عديدةً معترضًا على وجهة نظر المؤلف الإيجابية فيما يتعلق بالخلافة العثمانية.

وثمة حجة مماثلة قدمها مفكر وعالم إسلامي آخر من شمال إفريقيا وهو عبد العزيز جاويش ١٨٧٦ : ١٩٢٩م الذي كان كذلك ناشطًا باسم الحكومة العثمانية أثناء الحرب العالمية الأولى في شمال إفريقيا وألمانيا، فنشر الكتب والدوريات لحشد المسلمين حول الخليفة السلطان العثماني، وكان يدافع عن الخلافة العثمانية "في مواجهة الادعاءات الواردة في الصحف البريطانية والفرنسية فيما يتعلق بالخلافة الإسلامية"، فكتب كتابًا حول هذا الموضوع في السنة نفسها التي بدأ فيها الشريف حسين ثورته، وكان الموضوع الأول الذي ناقشه في كتابه هو الوحدة الإسلامية التي سرعان ما ربطها بالإمبراطورية العثمانية ذاهبًا إلى أن الوحدة الإسلامية متوقفة على قيادة الإمبراطورية العثمانية وبقائها، ثم دعا إخوانه المسلمين إلى أن "يهبوا" ويدعموا العثمانيين في الحرب المستمرة: يجب على شعوب الدول الإسلامية أن يفيقوا من سباتهم العميق الذي كانوا فيه بإدراك حقيقة أنه لولا العثمانيون لزال وجودهم السياسي، ولذهب طي النسيان تمامًا مثلما ذهبت الأجيال الماضية الآن، ويجب عليهم أن يتحدوا حول مبدأ الاستمساك بهذا الحبل المتين، وهو الخلافة العثمانية (١٩١٦م، ص٢٤٥).

كانت أنشطة الأصوليين ومعظم الحداثيين وإصداراتهم تهدف ضمنًا أو صراحةً إلى دعم الخلافة العثمانية، فقد أقام كثير منهم علاقات واضحةً بين الخلافة والإمبراطورية العثمانية بوصفها تجسيدًا لها؛ ذلك أن بقاء الخلافة – وفقًا لكثير من المؤيدين العثمانيين – يتوقف على وجود الإمبراطورية العثمانية مثلما يعتمد اتحاد العالم الإسلامي على الخلافة، وقد تبنى وجهة النظر هذه كل من المفكرين المسلمين العرب والهنود: إن الخلافة الإسلامية هي الروح الدينية في جسد سياسي، وهذا الجسد هو الإمبراطورية العثمانية، ويترتب على ذلك أنه إذا دمرت الخلافة – لا قدر الله – فإن الإمبراطورية ستنتهي كذلك (١٩١٦م، ص٢١١).

إن مستقبل تركيا مسألة مهمة للغاية تشغلنا نحن – مسلمي الهند – لأن كلًا من الخلافة، وحماية المقامات الإسلامية المقدسة مرتبطتان به على نحو وثيق (أنصاري ١٩١٩م، ص٣٨٨).

وعلاوة على ذلك فقد جادل قائلًا إن ادعاء الاستعماريين والقوميين العرب أن الخلافة العثمانية ليست شرعيةً لم يكن له أي أساس؛ لأن الخلافة العثمانية كانت قائمةً على الطرق الشرعية الأربعة لتولي منصب الخليفة على الرغم من أن واحدًا منها يكفي: الانتخاب (من قبل أهل الحل والعقد)، والتعيين (من قبل الخليفة السابق)، وتلقي بيعة الأمة، والقوة السياسية، وكانت تلك هي الشروط نفسها التي وضعها الأصوليون من الأتراك (مثل: إسماعيل حقي

١٩١٠م، ص٤٣٨، ومصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٣، انظر: الفصل الرابع).

وبعد ترسيخ شرعية الخلافة العثمانية وأهميتها الدينية واصل الأصوليون شجبهم المتمردين العرب والقوى الاستعمارية التي كانت تسعى إلى تقسيم الإمبراطورية وتدميرها، وكانوا يحذرون من أن مهاجمة العثمانيين ستعني مهاجمة الخلافة بل مهاجمة الإسلام نفسه، مما سيرفضه المسلمون حول العالم (سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٢٠٤)، كما أنه واجب ديني على كل مسلم أن يقاوم كلًا من الاحتلال والعصيان – من قبل الشريف حسين وآخرين - بإجابة دعوة الخليفة السلطان إلى الجهاد والانضمام إلى جيش الخلافة (الصفائحي ١٩١٥م، ص١٤٠، التونسي ١٩١٦ أ، ص١٥٠، ١٩١٦ ب، ص٤٢٦، آزاد ١٩٢٠م، ص١٠٥)، وفي الواقع إن دعم المسلمين من أنحاء مختلفة من العالم – للإمبراطورية من الناحية السياسية والمالية أثناء الحرب العالمية الأولى (حتى بعد خسارة الحرب) قد أظهر أنهم يعدون الخليفة العثماني زعيمًا حقيقيًا لهم (محيي الدين بهاء ١٩١٥م، ص٤٠٣، التونسي ١٩١٦ ب، ص٤٢٦، سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٤٠٦)، وتشير هذه الحجج إلى أن الخلافة كانت تتمتع إلى حد ما بسلطتها الأيديولوجية في مواجهة الانفصالية العربية والاستعمارية الأوروبية، على الرغم من أن سلطتها السياسية والاقتصادية والعسكرية لم تعد قوية.

ثمة أسلوب خطابي ثالث كان مؤيدًا للعثمانيين اقتضى التحقيق في دور المحتلين الأوروبيين، ولاسيما دور بريطانيا في إيجاد العقبات أمام الوحدة الإسلامية، وهذا الأسلوب الذي نشره كل من الأصوليين والحداثيين كان يشكل العنصر الثاني في البعد السياسي لخطابهم حول العلاقة بين الوحدة الإسلامية والخلافة، ولأنهم كانوا يعدون غياب الوحدة السياسية فيما بين الدول الإسلامية أهم سبب لتخلف العالم الإسلامي (مثل: العبيدي ١٩١٦م، ص١٧٨، جاويش ١٩١٦م، ص٢٤٥) لم يلوموا الخلافة على هذا الاتجاه، بل كانوا يلومون المتطفلين الأوروبيين، وبخاصة بريطانيا على تقسيمهم الحكومات وتأليب بعضهم ضد بعض كما كانوا يلومون القوميين العرب بسبب طموحاتهم الانفصالية (انظر: علي فهمي ١٩١١م، ص٩٦ – ٩٧، كيدواي ١٩١٩م، ص٣٤٧: ٣٤٩، أجمل خان، ومستشهد به في كيدواي ١٩١٩م، ص٣٨٥، سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٤٠٥)[٢٠٨].

---

٢٠٨ على الرغم من أنهم كلهم أجمعوا على أن المسئولية الرئيسة عن تفكك العالم الإسلامي تقع على عاتق المحتلين الأوروبيين فإن بعضهم، ولاسيما الإسلاميون الهنود الذين كانوا يأملون أن يدعم البريطانيون العثمانيين بعد الحرب العالمية الأولى قالوا كذلك إن حزب الاتحاد والترقي قد ارتكب خطأً فادحًا؛ إذ دخل الحرب وانضم

وقد ركز كثير من الموالين للعثمانيين على عدم وفاء بريطانيا والقوى الأوروبية الأخرى بوعودهم العثمانيين وغيرهم من المسلمين؛ ففي دعوة مشير كيدواي (١٩١٩، ص٣٤٧ : ٣٤٩) - مثلًا - الحكومة البريطانية إلى احترام الوحدة الإقليمية للإمبراطورية العثمانية جادل قائلًا إن الأوروبيين وبريطانيا طالما ضغطوا على الإمبراطورية العثمانية من أجل الإصلاحات (فيما يتعلق بنظام الحكم الدستوري والمساواة للمسيحيين وإيواء اليهود...إلخ)، ولكنهم بعد ذلك كانوا يحاولون تقسيمها وتدميرها (من خلال تشجيع العرب والمسيحيين على الثورة ضد الإمبراطورية) بدلًا من دعمهم إصلاحاتها.

كان الدكتور مختار أنصاري رئيس الرابطة الإسلامية الهندية أكثر حسمًا بشأن الاستعمارية الأوروبية، وقد انتقد بشدة السياسة البريطانية في الشرق الأوسط في خطابه أمام مؤتمر الرابطة عام ١٩١٩م: لقد حان الوقت الآن لأن نطالب نحن المسلمين ممثلي الأمة الذين عهد إليهم بمصير الإمبراطورية البريطانية أن يؤدوا دورهم تجاه مسلمي الهند، وكلنا نعلم أن الإسلام قد فقد كثيرًا من قوته المادية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. ولقد شهد كل جيل جديد التفكك التدريجي للأراضي الإسلامية، ولتسويغ ذلك قدم المحتلون عددًا من الأعذار، وحاولوا كذلك تقديم التفسيرات المعقولة، فابتكروا مبادئ عظيمةً في السياسة لإخفاء طموحاتهم العدائية التطفلية، واستخدموا مبادئ الإنسانية الأساسية استخدامًا فعالًا لتسويغ أعمال العدوان والاغتصاب التي يقومون بها في العالم الإسلامي، لقد استخدموا فكرة "عبء الرجل الأبيض" لقمع المسلمين الأبرياء، وعلى الرغم من ذلك فإن الاعتقادات البريئة والمبادئ العظيمة - على ما يبدو - عندما ينحسر عنها الخطاب المتكلف ستظهر الحقيقة، وهي أن ما أصابنا من كوارث إنما كان بسببِ الكراهية العامة لشعب الإسلام، أو بسبب حقدِ رجال الدولة الأوروبيين وجشعهم (أنصاري ١٩١٩م، ص٣٧٥).

إن معظم الحكومات الإسلامية في العالم اليوم سقطت فريسةً للدول الأوروبية المسيحية المحتلة على الرغم من وعد الدول الأوروبية السابق بأن تحترم حرية الدول الصغيرة وتعترف بها، ولعل الدول الإسلامية مثل المغرب وتونس والجزائر حتى مصر وإيران تمثل العدوان المشؤوم غير الجائز من الأقوياء على الضعفاء (ص٣٨٨).

كما أن كل الفصل الختامي في كتاب العالم العربي العبيدي حول الخلافة أوضح

إلى القوات المركزية (مثل: أجمل خان، مستشهد به في كيدواي ١٩١٩م، ص٣٨٥).

كيف كانت بريطانيا تتزعم الدول الغربية الأخرى في الكراهية والعداء ضد المسلمين، ثم عدد المؤلف أربعة عشر عملًا مختلفًا تمَّ عن عدوانِ الحكومة البريطانية وخداعها؛ مما أدى - على حد قوله - إلى استغلال العالم الإسلامي سياسيًا وأيديولوجيًا واقتصاديًا (١٩١٦م، ص٢١٨ : ٢٢٦).

لقد كان مؤيدو مركز الخلافة في المحيط كذلك يعدون ظهور القومية العربية والحركات الانفصالية نتيجةً مباشرةً للاحتلال الأوروبي، فعندما بدأ الحاكم الزيدي الشيعي يحيى ثورته في اليمن سنة ١٩١١م التي نتج عنها تنازلات من إسطنبول جعلت من اليمن منطقةً تتمتع بالحكم الذاتي بصورة عملية: رأى السياسي المصري علي فهمي إن الحكومة البريطانية كانت وراء الثورة، وكان ذلكَ جزءًا من السياسة البريطانية "فَرِّقْ تَسُدْ" في الشرق الأوسط، كما لام البريطانيين على ظهور حركة الخلافة العربية، وإغوائهم زعيمها الفكري عبد الرحمن الكواكبي (ت ١٩٠٢م)، وإلا فهو مفكر مستقل وعالم جدير بالاحترام؛ فقال: "لو أن هذا المفكرَ المستقل أعاد النظر بدقة في رؤيته السياسية لأدرك أن تفعيلَ جهوده سيضر - بصورة بالغة - بالعالم الإسلامي على وجه العموم، وبالشرق الأوسط على وجهِ الخصوص، وإن البريطانيينَ لماهرونَ للغاية في إغواء أمثاله من العلماءِ الساذجين الذين ينقصهم الحكم السياسي السديد والإلمام بالظروف الخاصة بالمنطقة... إن الخلافةَ العثمانية ليس لها منافس تخشاهُ اليوم، ولكن الحكومات الأجنبية تُوجِدُ الانقسامات فيما بيننا، وتحرض بعضنا ضد بعض؛ لتقويض السلطة المركزية وتمزيق وحدتنا" (علي فهمي ١٩١١م، ص٩٦ - ٩٧).

بناءً على ذلك كانت القومية العربية بوجه عام، وحركة الخلافة العربية بوجه خاص؛ مصدر قلق عظيم وهدفًا مهمًا لكثير من الفاعلين المؤيدين للعثمانيين الذين كانوا يعتقدونَ أن الحركات الانفصاليةَ في الشرق الأوسط كانت تحركها بريطانيا وفرنسا وإيطاليا، وتهدف بصورة جوهرية إلى تقويض وحدة الأمة الإسلامية فيما وراء الإمبراطوريةِ العثمانية، وعندما بدأ الشريف حُسين الثورة العربية سنة ١٩١٦م كانَ رد فعل عبد العزيز جاويش - وهو حداثي - مثل كثير من الأصوليينَ حينئذ؛ فراح يتهم البريطانيينَ بإثارة المسلمين العرب ليتمردوا بصورة غير شرعية على حكومتهم، وكان يرى قادة الثورة دمًى بأيدي المحتلين فقال إن كلًا من مبدأ الوحدة الإسلامية، وكثير من الأحاديث النبوية يتطلب أن يتحد المسلمون تحت قيادة الخليفة الشرعي الذي كان وقتها السلطان العثماني محمدًا الخامس (١٩١٦م، ص٢٤٥)، وادعى جاويش كذلك أن الخليفتين البديلين الشريف حسين والملك يوسف - اللذيْنِ زعَما أن نَسبَهما

يرجع إلى النبي كانا في الواقع دُميَتي المحتلين، وخلص إلى أن الخلافة الشرعية الوحيدة هي خلافة السلطان العثماني الذي يمتلك من القدرة السياسية والعسكرية ما يكفي لتوحيد العالَم الإسلامي: يعلم المسلمون أن محمدًا الخامس ليس مثل الدُمَى التي عينتها فرنسا وتحميها في الغرب (شمالي إفريقيا) - على غرار ما فعلت بريطانيا في مصر - بوصفهم خلفاء للمسلمين، بل هو السلطان ابن السلاطين، وملك كل المسلمين، ولا يعلم العدو أن من ينتسبونَ إلى النبي بحقٍ هُمْ أولئك الذين يعلمون من الخليفة المستحق على وجه الأرض (١٩١٦م، ص٢٥٥).

وعندما دُعي الشريف حسين - الذي كان يستعد لإعلان استقلالهِ عن الإمبراطورية العثمانية عقب انتهاء الحرب - إلى مؤتمر الصلح في باريس ١٩١٩م بوصفه ملكًا على الحجاز كتب محمود نديم مان - وهو ضابط سابق في الجيش العثماني في الحجاز - كُتيبًا قصيرًا يبدي فيه اعتراضه على طموحات حسين في إقامةِ مملكة ذات علاقة بالسلالة الحاكمة في شبه الجزيرة العربية، وبدون الدفاع عن الأسرة العثمانية الحاكمة، لأنه كان مؤيدًا للديمقراطية ومعارضًا للملكية قال محمود نديم إن البريطانيينَ قد خدعوا الشريف حُسينًا، فحاول إقامة مملكة عربية في الأرض المقدسة، مما مثل إثمًا عظيمًا؛ لأن النظم ذات العلاقة بالسلالة الحاكمة كانت مبنيةً على القمع، وكان وجود نظام قمعي في الأرض المقدسة أمرًا غير مقبول عند المسلمين، وعلاوةً على ذلك فإن اضطهاد حسين الجنود العثمانيين المحاربين في الأرض المقدسة ضد المحتلين أثناء الحرب العالمية الأولى - الذي قد شاهده بنفسه - دليل ملموس على هذا القمع (محمود نديم ١٩١٩م، ص٢٩٧ : ٢٩٩).

وهكذا كان الموالون العثمانيون يؤمنونَ بأن حركة الخلافة العربية هي جزء من خطة استعمارية صُمِمَتْ لتدمير الوحدة الإسلامية والخلافة، ورأى بعضهم مثل المفكر والناشط الهندي سيد محمود (١٩٢١م، ص٦١ - ٦٢) أن إضعاف الخلافة وتقسيم العالم الإسلامي كان الهدف الرئيس "للمسألة الشرقية" الشائنة التي شكلت أساس السياسات الخارجية للقوى الأوروبية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وعلى الرغم من ذلك فإنهم كانوا يدعون كذلك أن الخلافة العثمانية - وبخاصة أثناء حكم عبد الحميد الثاني - قد نبهت المسلمين إلى تعديات المحتلين (التونسي ١٩١٣م، ص٤١٧، والعبيدي ١٩١٦م، ص١٨٠، وسعيد حليم باشا ٢٠٠٠م [١٩٢٠م]، ص٤٠٥)؛ فلم يضعف - مثلًا - ولاء المسلمين غير الأتراك (الهنود والعرب)؛ بسبب تأثير تمرد اليونانيين الذي أدى إلى انسحاب اليونان بدعم من بريطانيا عام ١٨٩٦م (نادفي ١٩٢١م، ص١٧٠)، ولم يضعف كذلك بسبب الحرب العالمية الأولى على

الرغم من جهود الحكومة البريطانية والشريف حسين، بل وحدت الحكومة البريطانية نفسها المسلمين - على نحو لا رجوع فيه - بغزوها إسطنبول سنة ١٩١٨م (سعيد حليم باشا ٢٠٠٠م[١٩٢٠]، ص٤٠٧).

ولعل المثال الأحدث لولاء المسلمين للسلطان العثماني كان رفض أمان الله خان - سلطان أفغانستان - لقب الخليفة الذي عرضه عليه البريطانيون، بل إنه أعرب بقوة عن دعمه الخليفة العثماني وولائه له (سيد محمود ١٩٢١م، ص٥٥ - ٥٦)، ولذلك فإن الوحدة الإسلامية المنشودة أمر يمكن تحقيقه فقط من خلال إحياء الخلافة العثمانية وتقويتها: "إن الخلافة الإسلامية تعتمد على الإمبراطورية العثمانية دينيًا وسياسيًا (العبيدي ١٩١٦م، ص٢٠٦، قارن أنصاري ١٩١٩م، ص٣٨٨)، وعلاوة على ذلك فإن مؤيدي الخلافة الذين كانوا يعارضون بشدة ادعاءات الخلفاء البدائل - مثل الشريف حسين الذين حرّكهم المحتلون الأوروبيون -اقترحوا أن يطلق على الحكام المسلمين في المناطق النائية مثل شمال إفريقيا والهند لقب "أمراء" (ولاة) الخليفة السلطان العثماني: إن الشغل الشاغل للخليفة هو وحدة المسلمين، وبدونه لا يستطيع الحكام المحليون أن يتحدوا، وليس من المفترض أن يحكم بنفسه مثل هذه الأرض الشاسعة، ولقد كان لدينا بالضرورة حكام جديرون بالاحترام عينهم الخلفاء منذ بداية الإسلام، أما الآن فالحكام يعينهم الشعب، وهذا كذلك أمر مقبول ولكن لا يمكن أن يكون هناك سوى خليفة واحد... (الصفائحي ١٩١٥، ص٧٣، قارن مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٨٣). أما الحكام المسلمون المحليون فيطلق عليهم لقب القائد "أمير"، أو الحاكم "ملك" أو السلطان، أو السيد "حكمدار"، أو الملك "عاهل"، لكنْ لا يُسمَّى خليفةً، فهناك خليفة واحد فقط، في حين يمكن أن يكون هناك العديد من القادة والحكام والسادة والملوك (إسماعيل حقي ١٩١٠م، ص٤٤٣)"[٢٠٩].

وثمة أسلوب أخير تبناه الأصوليون، ونُشِرَ بوصفه عنصرًا من عناصر خطاب اتحاد الإسلام، وقد تضمن مقارنة وجهات النظر المتعلقة بالخلافة بين التقاليد الدينية الرئيسة في الحضارة الإسلامية والمدارس السنية والشيعية. وكما ذُكِرَ في الفصل الثالث فإن كلًا من إيران والإمبراطورية العثمانية خاضتا ثورات دستوريةً تقريبًا في آن واحد سنتي ١٩٠٦م و١٩٠٨م على التوالي، وكان العلماء/ المفكرون من السنة والشيعة - قبل الثورات وبعدها

٢٠٩ كان هذا كذلك ردًا على اتهام بعض الحداثيين الأتراك (مثل: المانيلي ١٩٠٩م، ص٤٣٦) الخليفة بأنه لا يختلف عن ملك علماني معاصر (انظر: الفصل الرابع).

- مدركين للتطورات في كلتا الدولتين؛ ولذلك أثر بعضهم على بعض (كليفلاند ٢٠٠٠م، ص١٢٥: ١٣٩، سوهرابي ١٩٩٥م)، ولقد تأثرت الحركة الدستورية الإيرانية - على وجه الخصوص - تأثرًا كبيرًا بالدستور العثماني عام ١٨٧٦م، والأتراك الشبان في العصر الحميدي (أفاري ٢٠٠٥م، ص٣٤٦، قارن لامبتون ١٩٩٣م)، وقد ناقش كذلك بعض الأصوليين من المؤيدين للعثمانيين - في إطارِ مَا سَبَّبَهُ الاحتلال الروسي وعلماء الشيعة (الجار ١٩٦٩م) من ضعف شديد لحكومة كاجار في إيران - الحاجة إلى الوحدة بين البلدين عن طريق مخاطبة نظرائهم في إيران، وعلى الرغم من أنهم دَعَوْا إلى الوحدة السياسية بين أكبر طائفتين في الإسلام على أساس أنهما جزء من الأمة نفسها فإنهم رأوا أن ذلك كان ممكنًا فقط في ظل قيادة الخلافة العثمانية (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١٥٢، سيد محمود ١٩٢١م، ص٤٥).

لقد كانت مقارنات بعض الأصوليين بين المذهبين السني والشيعي تنتقد المذهب الشيعي (مثل: مصطفى ذهني ١٩١١م، عمر لطفي ١٩١٢م)، في حين كان الآخرونَ أكثر تسامحًا وشمولية (مثل: سيد محمود ١٩٢١م)؛ إذ رأى محمود أنه لم يكن هناك اختلافات حقيقية بين المذهبين فيما يتعلق برأيهما حول الخلافة مَا عدَا طريقة انتخاب الخلفاء (١٩٢١م، ص٤٤)، وأضاف قائلًا إنه على الرغم من عدم موافقة عَلِيّ - الخليفة الرابع - وأنصاره على الطريقة التي انتُخِبَ بها أو عُيِّنَ أبو بكر وآخرون؛ فإنهم دانوا لهم بالطاعة؛ مما يجعلهم شرعيينَ لدى كل الشيعة، وهكذا فقد استنتجَ أنه "لا يمكن أن يكون هناك مسألة خلاف بين هاتين الطائفتين الإسلاميتين العظيمتين فيما يتعلق بالحقيقة الراسخة الخاصة بالخلافة العثمانية" (صفحة ٤٥)، ولقد انعكس منهج محمود الأكثر شموليةً على الشيعة في حقيقة أنه في مناقشته شروط الخلافة كان المطلبان الثالث والخامس (حماية المقامات المقدسة واقتناء الآثار المقدسة) يشملان كذلك كربلاء، وهي ثالث المدن المقدسة التي يحج إليها الشيعة بالإضافة إلى مكة والمدينة وراية عَلِيّ المقدسة كذلك لدى الشيعة (ص٣٤ : ٣٧).

ومن الناحية الأخرى كان بعض الأصوليين ينتقدون الشيعة أكثر، فبينما أشار عمر لطفي (١٩١٢م، ص٢٣٤) إلى الخلافات المذهبية بين نظريات السنة والشيعة حول الخلافة، قال مصطفى ذهني (١٩١١م، ص١٣٦ : ١٥١): إن الخلافات الطائفية التاريخية التي قَسَّمَتِ المسلمين كانت خلافات سياسيةً في الحقيقة "في مقابل المذهبية"، وإن الشيعة قد استخدموا الدين أداةً في نزاعاتهم السياسية فسيَّئُوهُ بتلك الوسيلة، وربما كان اختلاف الموقف هذا بين النقاد الأتراك والمفكر الهندي سيد محمود مرتبطًا بالمحيط السياسي لفترة كتابتهم والتغير في

قوة الخلافة العثمانية؛ فالذين انتقدوا رفض الشيعة الاعتراف بالخلافة السنية كانوا البيروقراطيين الأتراك الذين كانوا يعملون عام ١٩٠٩م من أجل عبد الحميد الثاني الذي لم يزل يتمتع ببعض السلطة على الرغم من ثورة الأتراك الشبان، في حين أن سيد محمود قد ألف كتابه - بصفة رئيسة - من أجل الأتباع البريطانيين في المحيط اليائس لدى المسلمين في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى.

أخيرًا، كانت الوحدة الإسلامية - في الصراع الخِطابي بين مؤيدي الخلافة العثمانية ونقاد المؤسسة من الأوروبيين والقوميين العرب - هي إحدى المشكلات الأكثر أهميةً بالنسبة للطائفة الأولى، وبذلك صارت مسألةً ملحةً أثناء الحرب العالمية الأولى، ومن أجل الدفاع عن الخلافة قال الفاعلون المؤيدون للعثمانيين إن اتحاد الإسلام الذي كانوا يربطونه بالمبدأ الديني الخاص بوحدانية الله (التوحيد) كان ممكنًا فقط في ظل الخلافة العثمانية، ولاموا الاحتلال الأوروبي بسبب التحديات القائمة التي كان يواجهها المسلمون، ويلفت النظر في هذه الحجج المتعلقة بالوحدة الإسلامية هو أن المفكرينَ والسياسيين العثمانيين لم يلوموا قطُّ الإسلام أو الخليفة على تفكك العالم الإسلامي، وإن هذا ليدل ضمنًا على ثقة قوية واسعة - ولاسيما بين الأصوليين - في وجهة نظرهم العالمية والمؤسسات الأصولية الخاصة بالحضارة الإسلامية وخاصةً الخلافة، ولم تكن هذه الثقة أساسَ موقفهم تِجاهَ موضوع الوحدة الإسلامية فحسب، بل كانت كذلك لكل المشكلات السياسية الأخرى، وكانت هذه كذلك إحدى السمات الأكثر تميزًا للمتمسكينَ بالتقاليد وبخاصة في مواجهة العلمانيين الذين أظهرت خطاباتُهم - كما سنرى في الفصل التالي - نقصًا نِسبيًا في الثقة بالنفس فيما يتعلق بمقارناتهم بين الحضارتين الإسلامية والأوروبية، وهكذا فإن المناهضينَ للعلمنة طالَما قارنوا بين الإسلام والغرب ليبرهنوا على أفضلية الإسلام على القيم والقوانين الأوروبية.

المقارنة بين الإسلام والغرب:

لقد كانت استراتيجية الإسلاميين من الأصوليين والحداثيين فيما يتعلق بمقارنة الحضارتين الغربية والإسلامية تهدف إلى الدفاع عن الإسلام بوجه عام والخلافة العثمانية بوجه خاص، ولقد أشرتُ بالفعل في الفصل الثاني إلى حقيقة أنه مع تزايد وتيرة التحديث في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ومع تزايد الانعكاسات العسكرية والثورات المحلية، وكذلك المشكلات الاقتصادية المتزايدة أشارتْ طبقات النخبة من السياسيين والمفكرين العثمانيين إلى الغرب على نحو مطرد، وكان الأسلوب الخِطابي الرئيس الذي استخدموه في إشاراتهم هو فقط تبني

ما هو جيد وإسلامي من الغرب، وكان هذا كذلك الأسلوب الرئيس الذي استخدمه الإسلاميون أثناء عصر المشروطية الثاني.

وكانت فكرة التقسيم الانتقائي، وهي نقل الصالح فقط ونبذ الطالح تتضمن وجود كثير من الأمور غير اللائقة ثقافيًا لدى الغرب يجب تجنبها، وعلاوةً على ذلك فقد استخدموا هذا الأسلوب مع بعض الحيلة: فقد كانوا يؤكدونَ أفضلية الحضارة الإسلامية على الغرب أكثر من تعيينهم ما هوَ صالح لدى الغرب، وكان هناك أسلوب خِطابي ثان نشرهُ الإسلاميونَ وهو الإشارات الانتقائية إلى المفكرين الغربيين/الأوروبيين الذين أبدوا ملاحظات إيجابيةً بشأن المسلمين لإضفاء طابع العالمية على حججهم، ولقد كان هذان الأسلوبان متكاملين ومتسقين، وكانا يُنشَرانِ في كثيرٍ من الأحيان بوصفهما جزءًا من الحجج المحددة نفسها للدفاع عن الخلافة العثمانية، وكان العلماء العرب مثل الصفائحي والعبيدي يستخدمون هذين الأسلوبين أحيانًا لطمأنة إخوانهم المسلمين إلى أن أسباب تلك التحديات لم تكن لها علاقة بالإسلام، بل يجب أن تكون الحلول مستمدةً من الإسلام، وفي أحيان أخرى كانوا يستهدفون النقاد الأوروبيين ليردوا على ادعاءاتهم مثلما فعل علي فهمي محمد؛ فوضح أن اللوم في الحقيقة يقع على الغرب لأنه هو الذي يُوجِدُ المشكلات للمسلمينَ، وكان هذا جزءًا من جهدهم لتأكيد كَمالِ دِينهم ونقائه على الرغم من التحديات الكثيرة التي كان يواجهها العالم الإسلامي عسكريًا وسياسيًا واقتصاديًا.

أفضلية الإسلام على الغرب:

لقد افترض الإسلاميون أن الإسلام ما دام يتمتع بالكمال فلا حاجة له إذن إلى أي شكل من أشكال التنقيح أو تقديم صور جديدة للمبادئ الدينية أو السياسية، وعلى الرغم من ذلكَ فقد أدركوا كذلك - نظرًا للتحديات القائمةِ - الحاجة إلى قوانين جديدة مثل الدستور والبرلمان على الرغم من أنهم قد صاغوا تلك الحاجةَ من الناحية الإسلامية، وهي استراتيجية أكثر وضوحًا بين الإسلاميين الحداثيين، وعلاوةً على ذلك لم يوافق الإسلاميونَ - بخلاف العَلمانيين - قَطُّ على استبدال القوانين الإسلامية كليةً، وفي مقدمتها الخلافة.

وفي هذا الإطار كانوا يقارنون بين الإسلام والغرب من زاوية كل من المظاهر النظرية والعلمية المتعلقة بالقوانين السياسية، فعلى المستوى النظري صنف الأصولي التونسي الصفائحي (١٩١٥م، ص٤٩ : ٥٢) أنظمة الحكم القائمة إلى فئتين: الاستبدادية والسياسية؛ أما الأولى - ملك الغلب والقهر - فكانت مبنيةً على السلطة والإرادة الشخصية لطاغية متفرد لَاقَى في كثير من الأحيان مشكلات فيما يتعلق بجمع رعاياه معًا؛ بسبب الطبيعة القمعية لنظام حكمه، وأما

الأخيرة – ملك السياسي– فكانت مبنيةً على القوانين المنطقية التي يطيعها كل المواطنين، وعلى الرغم من ذلك، وما دام معظم أنظمة الحكم السياسية قائمًا على قوانين سَنَّها البشرُ؛ فإنها إذن غير كاملة بالضرورة، ومن الناحية الأخرى كانت الخلافة نظام حكم سياسي قائم على قوانين شرعها الله، وبسبب ذلك وبخلاف كل من أنظمة الحكم الاستبدادية والسياسية في الغرب التي كانت كلها مَعيبةً، فإن الخلافة كانت صورةً كاملةً للحكومة التي ساعدت مواطنيها على العيش بسلام ووئام؛ إن قوانين الشريعة لا تتعارَضُ أبدًا مع القوانين المنطقية، وإذا طُبِّقَتْ قواعد الشريعة كما ينبغي فلن نعاني من الانقسام أو التوتر أو التفكك، ولأن هذه القواعد ملائمة لمجتمعاتهم (مجتمعات المؤمنين)، وقد أقروها فإن مثل هذا المجتمع لا يحتاج سوى قائد يطبق هذه القوانين بالقسط، وهو الخليفة ومديروه مثل القضاة (الصفائحي ١٩١٥م، ص٥٠).

كانت مقارنة المفكر والسياسي الحداثي علي فهمي محمد المجملة – على نحو أقل – بين الحضارتين الإسلامية والغربية مرتبة بالحرب والسلام، ولقد أكد أن الإسلام – بخلاف أوروبا – هو دين السلام، وأنه ليس له تاريخ استعماري يخجل منه (١٩١١م، ص٨٤)، وأشار كذلك إلى شعارات الثورة الفرنسية (الحرية والمساواة والأخوة)، فرأى أن هذه المبادئ الديمقراطية لها في الواقع أصول في الإسلام: إن الإسلام دين يسوي بين الملِكِ ورَعيته... وإن يكن لدينا اليوم حريات دينية أو سياسية أو اجتماعية ومساواة وأخوة؛ فإنها مأخوذة من القرآن والإسلام... ولكننا لا نستطيع أن ننكر أن بعض المسلمينَ يقترفون أعمالًا غير لائقة، ويجب أن تُفهَمَ على أنها نابعة من فسادِهم الأخلاقي الشخصي، وليس من فساد عقيدتِهم (١٩١١م، ص٨٨ – ٨٩، قارن كيداوي ١٩١٩م، ص٣٥٠).

لقد أشارَ علي فهمي كذلك إلى مؤتمر لاهاي ومحكمة العدل الدولية الدائمة التي تأسست سنة ١٩٢١م في لاهاي، وهي سابقة على محكمة العدل الدولية الحالية التي كانت الدول الأوروبية تحاول تأسيسَها، فرأى أن المبادئ التي أعلنها المؤتمر "لم تزل غير تقدمية مثل المبادئ الإنسانية والحضارية التي جاء بها الإسلام منذ ثلاثة عشر قرنًا" (صفحة ٨٥)، ثم استشهدَ بآيات قرآنية وأحاديث عديدة عن المحبة والأخوة والسلام (ص٨٦ – ٨٧)، كما استشهدَ بكثير من الأمثلة عن الحروب الدينية في الغرب والفظائع التي ارتكبتها الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتية ضد أنصار كل منهم وكذلك غير المسيحيين فاستنتجَ أن أفضلَ دين هوَ الإسلام (ص٩٢) – وهي كذلك إشارة إلى الآية القرآنية {إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلَامُ} [سورة آل عمران: الآية ١٩].

وبمثل ذلك ذهب الأصولي مصطفى ذهني (١٩١١، ص١١٤: ١١٧) إلى أن الأوروبيين لم يكتشفوا الديمقراطية إلا مؤخرًا، وأن تأسيس أنظمة الحكم الدستورية والبرلمانية في الغرب إنما تحقق بعد مسيرة طويلة وعنيفةٍ من الحروب والمذابح، ولكن الإسلام - من ناحية أخرى - قد تضمن بالفعل مبدأ الشورى، وما دام نظام الحكم الإسلامي كان كذلك قائمًا على المبدأ الأساسي للعدل فإن أنظمة الحكم المستبدة لم تَدُمْ طويلًا في التاريخ الإسلامي، وقال إنه - بخلاف الغرب - لم يكن هناك حاجة في التاريخ الإسلامي إلى الثورات وحمامات الدم المستمرة للتخلص من الحكام الطغاةِ والعودة إلى الحكومات الإسلامية القائمة على مبادئ الشورى والعدل، ولذلك فإن الإسلامَ قد تضمن - بصورة طبيعية - الآليات الضرورية لمنع الاستبداد (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٥)، وأضاف قائلًا إنَّ النظام البرلماني - كما هو موجود في أوروبا - له ثغراته من ناحية تعبيره عن إرادة الشعب في السياسة بصورة كافية، لكن هذا كانَ مجديًا فيما يتعلق بالحيلولة دون الطغيان المحتمل للحكام الفرديين (ص١١٦)، وبينما كان هذا النظام مُسَوَّغًا في الغرب على أسس منطقية / سياسية، كان الإسلام يتطلب نظامًا دستوريًا من الناحية الدينية والسياسية: إن الخلافة في الدين الإسلامي - مؤسسة مهمة ومقدسة أسسها النبي الكريم عليه السلام لحماية الحقوق الجماعية والفردية لأعضاء الأمة الإسلامية وتدبيرها بما يتفق مع شرائع الله السماوية، وما دامت الخلافة قائمةً على مبدأ الشورى فإن ترسيخ هذا المبدأ مطلب ديني رئيس فيما يتعلق بنا، ولذلك فهي ليست مجرد ضرورة مستمدة من الاعتبارات المنطقية كما هو الحال في أوروبا (مصطفى ذهني ١٩١١م، ص١١٧).

وبمثل ذلك قارن سيد محمود (١٩٢١م، ص٣٨) الخلافة بالإمبراطورية الرومانية من ناحية أنه في النظامين كليهما "يُختَارُ كل خليفة من بين الشعب بالإجماع العام"، ولكنه انتقد رُومَا لفصلها الدين عن السياسة: "إن الفكر اليوناني الأول أو الفكر الروماني الأول لم يكن ليدرك الوحدة بين الكنيسة والدولة" (ص٤٠) و من ثم فإن النظام الأفضل - وتمثله الخلافة - هو الذي يتضمن توحيد القوى بدلًا من فصلها، وعلى مستوًى تجريبي أكثر ذهب يافي - وهو صحفي يعيش في بيروت حيث توجد أقلية كبيرة من غير المسلمين - إلى أنه طوال التاريخ العثماني والإسلامي كان غير المسلمين يُعامَلُونَ دائمًا بنبل واحترام تحميهم الحكومات المسلمة، وذلك بخلاف الحكومات الغربية التي اضطهدت الأقليات المسلمة وعذبت أسرى الحرب إبان الحرب العالمية الأولَى (١٩١٦م، ص١٦٨ : ١٧٠)، ولقد كررَ المفكر الهندي آزاد وجهة النظر القائلة بأن الأتراك - حتى نهاية القرن السادس عشر - تفوقوا كثيرًا على الأوروبيين في

العلم والنقل والتكنولوجيا العسكرية والأمن والإدارة الصحية... إلخ، على الرغم من اعترافه بأن الوضع قد تغير منذ ذلك الحين[٢١٠]، وكما ألمحنا سابقًا فإنّ الأصوليين والإسلاميين الحداثيين قد أكدوا أفضلية القوانين الإسلامية على مثيلاتها الأوروبية، وقد أكد أحد الخصوم المتشددين وهو رشيد رضا كذلك - مثل الأصوليين والحداثي علي فهمي، الذين كانوا يدافعون جميعًا عن الخلافة العثمانية - أفضلية الخلافة الإسلامية على الديمقراطية البرلمانية الغربية قائلًا: إن الخلافة الإسلامية هي أفضل صور الحكومة التي عرفتها الإنسانية وإن الأوروبيين قد تعلموا أسس الحكومة الدستورية من صلاح الدين (سويدج ٢٠٠٨م، ص١٤، ٢٠).

الإشارات الانتقائية إلى المفكرين الغربيين:

بالإضافة إلى مقارنة الإسلام بالغرب نشر الأصوليون والحداثيون كذلك الأسلوب الخِطابي الخاص بالإشارات الانتقائية إلى المفكرين الغربيين؛ إذ اعتقدُوا أن ذلك مُجْدٍ لأنه ساعدهم في إضفاء الطابع العالمي على وجهات نظرهم المتعلقة بالإسلام بوجه عام، والخلافة العثمانية بوجه خاص، وهذا أسلوب سيلجأ إليه عمليًا كل الفاعلين المشاركين بهذا الصراع السياسي، ولم يستثن من ذلك الإسلاميون، ولقد استهدفوا الجمهور الأوروبي خاصةً فكانوا يشيرون في كثير من الأحيان إلى بعض المؤلفينَ والصحف الغربية كلما وجدوا حجةً تدعم وجهات نظرهم، وكانوا عادةً يستخدمونَ هذا الأسلوب تقريظًا للأسلوب الأول؛ إما لَدَى انتقادهم الاحتلال الأوروبي أو إثبات أفضلية الحضارة الإسلامية على الغرب، مثلما أشار الصفائحي (١٩١٥م، ص١٣٥) إلى كتاب المؤرخ والسياسي الفرنسي غابرييل هانوتو (تركيا والحرب المرتقبة) الذي اعترف فيه المؤلف بأن الهدف الرئيس للسياسيين الأوروبيين كان تقسيم العالم الإسلامي، كما أشار آزاد (١٩٢٠م، ص١٠٦) إلى أربعة مؤرخين أوروبيين (دريبر، وإدوارد كريسي، وكينجندم، وكليفورد) لإثبات صفات الأتراك السامية فيما يتعلق بمهاراتهم العلمية والإدارية والتنظيمية المذكورة آنفًا، وبينما أعرب نادفي كذلك (١٩٢١م، ص١٥٢) عن شكره

٢١٠ لقد كان هذا واحدًا من أمثلة عديدة من المفكرين المسلمين الهنود الذين أثنَوا على الأتراك عادين الإمبراطورية العثمانية المنقذ الوحيد الممكن للعالم الإسلامي في وقت تفاقمت فيه الأزمة الهائلة بفعل الحرب العالمية الأولى، وبطريقة مماثلة فإن العبارة المسجلة على كتاب **سيد محمود** عن الخلافة الذي أهداه إلى (القوميين الأتراك) مَدحَتْ "حكم الأتراك [الذي] عبر عن الأنبياء الحكماء"، واستكمل الإهداء باستشهاد من **مصطفى كمال** الذي بَيَّنَ تعاطف المؤلف تجاه الحركة القومية التركية: سوف أناصر وأصدقائي قضية الإسلام المألوف حتى آخر قطرة في دمنًا" (ايفيننج نيوز، لندن، التاسع والعشرون من أبريل سنة ١٩١٠م، وهذا يمثل كذلك استراتيجية العلمانيين في استمداد التسويغ من الإسلام (انظر: الفصل السادس).

المؤرخ إدوارد توماس لتأكيده أهمية الخلافة بالنسبة لمسلمي الهند؛ استشهد سيد محمود (١٩٢١م، ص٤٦) في نقده الشريف حسينًا بما قاله الدبلوماسي البريطاني ويلفريد إس. بلانت عن أن المسلمين لن يتبعوا قطُّ حاكمًا يعد ألعوبةً بأيدي الدول غير المسلمة، كما استشهد كذلك بقول لين بول المؤرخ البريطاني المشهور ليدعم ادعاءه أن العالم الإسلامي كله ومنه الشرق الأقصى كان قد اعترف بخلافة سليم الأول في القرن السادس عشر (ص٥١).

وبمثلِ ذلك استشهد الحداثي علي فهمي محمد – في كتابه الذي ألفه دفاعًا عن الإسلام والخلافة العثمانية – بالعديد من المستشرقين البارزين في ذلك الوقت، مثل: جون دافينبورت، وإدوارد جيبون، وعالم آخر كتب مقالًا بعنوان (الشرق والغرب)، وكلهم قالوا: إن الإسلام هو أكثر الأديان تقدمًا؛ لأنه يحث على المساواة والعلم والارتقاء، والحكم القائم على الشورى كذلك (١٩١١م، ص٨٠ – ٨١)، كما أنه أشار إلى الشعار الثلاثي للثورة الفرنسية: الحرية والمساواة والأخوة، قائلًا: إن أصول هذه الأفكار موجودة فعليًا في الإسلام مستشهدًا بالمستشرق البريطاني إي. بوسورث سميث وموسوعة الإسكتلنديينِ ويليام، وروبرت تشامبرز لإثبات هذا الادعاء (ص٨٨ – ٨٩)، وعلاوةً على ذلك فقد استشهد بكثير من المؤلفين الأوروبيين، مثل: إرنست رينان، والأسقف جودمان، وروبرت إن. كاست وآخرين؛ ليثبت – بالأمثلة التاريخية – أن المسيحية لا الإسلام هي التي أحدثتِ التعصبَ الديني والبغضاء والاضطهاد (ص٨٩ : ٩١): إن المسيحيين – بخلاف المسلمين – لا يجدونَ حَرجًا شرعيًا في استخدام كل وسيلة لتحقيق النجاح في تحويل أتباع الأديان الأخرى من خلال أنشطتهم التبشيرية، ولأن هذه المهمة واجبة عليهم فعندما تخفق طرقهم السلمية في نشر العقيدة فإنهم يحاولون تحقيق هدفهم معتمدين على أسلحة الدول المسيحية وقواتها، وبهذه الطرق الشائنة فإنهم يَصعدونَ مجد الحضارة المسيحية (علي فهمي ١٩١١م، ص٩١).

وفي النهاية استشهد كذلك ببعض آراء المؤلفين الأوروبيين السلبية عن الإسلام، مثل: دانبال، ولوثر، وملانكثون، وهيربولد، وكذلك غابرييل هانوتو – الذين أشار إليهم الصفائحي، انظر ما سبق – والسياسي البريطاني لورد كرومر الذين لاموا جميعًا الإسلام بسبب "تخلف المسلمين"، ورأى أن ملاحظات هذه الشخصيات (الذين كانوا مرتبطين جميعًا بالسياسة بطريقة أو بأخرى، وبعضهم كانوا مديرين استعماريين) لم تكن مفاجئةً له، ما عدا مارتن لوثر الذي كان يَعرِفُ حقيقة الاضطهاد الديني، وعلى الرغم من ذلك فإن انغماسه بالسياسة – في رأي علي فهمي – جعله يهاجم الإسلام لأغراض سياسية بدلًا من أن يقول الحقيقة: لم يفاجئني أي مِنْ نُقادِ الإسلام –

في الماضي أو الحاضر - أمثال هاناتو ولورد كرومر، مثلما فاجأني مارتن لوثر؛ لأنه كان مفكرًا مستقلًا جديرًا بالاحترام ومؤسس المذهب البروتستانتي في ظل قمع الفاتيكان في العصور الوسطى، ولكن مفكرين كثيرين أمثاله تُعميهم الطموحات السياسية التي تغلغلتْ في أرواحهم وأوحت إليهم بكتاباتهم المعادية للإسلام، وعلى الرغم من ذلك فهناك من يعترفون بالحقيقة، وسأستشهِدُ فيما يأتي بآرائهم حول الإسلام والنبي الكريم عليه السلام، لكي يعلم المتحدثون باللغة العربية أن هناك كذلك بعض الشرفاء بين أعدائنا (علي فهمي ١٩١١م، ص٨٠).

وأخيرًا فقد استشهد القومي العربي رشيد رضا بكثير من الأوروبيين الذين لم تُذكرْ أسماؤهم والذين كانوا يؤيدون اعتقادَه الراسخ بأن الإسلامَ أفضلُ مِن الغرب، ومن بينهم معلم إنجليزي طُرِدَ من مدرسة مصرية؛ لأنه اقترح تدريس الدين الإسلامي ليكونَ مقررًا إلزاميًا على جميع الطلبة، وكذلك أحد المفكرين الألمان الذي أوصى بضرورة أن يشيد الأوروبيون التماثيل لمعاويةَ؛ لأنه حالَ دون الغزو الإسلامي لكل أوروبا بانحرافه عن منهج الخلفاء الراشدين، وكذلك العالم البريطاني الذي رأى أنه إن يكن للبشرية لغة واحدة فستكون اللغة العربية (سويدج ٢٠٠٨م، ص١٤ - ١٥)، وتُظهِرُ كل هذه الأمثلة كيف استخدم الإسلاميون إشاراتٍ انتقائيةً إلى المصادر الغربية؛ كي يستمدوا الدعم من الجهة المقابلة في مقارناتهم بين الإسلام والغرب، ولتكون حُججُهم أقوى.

الخاتمة:

كان موضوع هذا الفصل استعراضَ رد فعل المؤيدين للعثمانيين إزاء التحدي الذي وضعه مشروعَا القومية العربية والخلفاء البدائل اللذيْنِ تدعمهما القوى الأوروبية، وكذلك علاقات السلطة العسكرية والسياسية التي أوجدت هذا التحدي للخلافة قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها. ولقد حدثت المناظرات بشأن الخلافة بين الفاعلين المؤيدين للعثمانيين وخصومهم من العرب والأوروبيين بصورة رئيسة في محيط الخلافة؛ أي الشرق الأوسط باتساعه، مثل: شمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية والهند، وهنا اختلفتْ كل أطراف الصراع السياسي الأيديولوجي وموضوعاته، والاستراتيجيات الخِطابية المتصلة به عَنْ مثيلاتها في مركز الخلافة، ففي إسطنبول - كما ناقشنا في الفصل الرابع - كان صراع السلطة بين ائتلاف البيروقراطية العلمانية والإسلاميينَ من ناحية والمؤسسة الدينية التي تتكون من قصر الخليفة والعلماء الأصوليين من ناحية أخرى، وعلى الرغم من ذلك فقد انضم المفكرونَ والسياسيون الحداثيون المؤيدون لحزب الاتحاد والترقي في المحيط إلى العلماء الأصوليين في نضالهم ضد القوميينَ

العرب والمحتلين الأوروبيين، ولهذا السبب استخدموا مجموعةً مختلفةً من الاستراتيجيات الخطابية؛ مثل: تأكيد شرعية الخليفة العثماني ووجوب طاعته، ودعم الوحدة الإسلامية، وإثبات أفضلية الإسلام والخلافة على الغرب، واستخدموا كذلك استراتيجيات مألوفةً بشكل أكبر، مثل: الاستشهادِ بالقرآن والأحاديث النبوية، وقد لجأ خصومهم كذلك إلى استراتيجيات مماثلة، ولاسيما الإشارة إلى نصوص الإسلام المقدسة وتاريخه.

وفي استقصائي لهذا الصراع عرضتُ أولًا الخلفيةَ التاريخية للعلاقة بين الاحتلال الأوروبي والخلافة منذ بداية القرن التاسع عشر مثل الدور الذي لعبته الخلافة أثناء الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ : ١٩١٨م التي انحازت فيها الإمبراطورية العثمانية إلى جانب ألمانيا والنمسا ضد قوى الوفاق (بريطانيا، وفرنسا، وروسيا، وإيطاليا)، ثم ناقشتُ حالتين محددتين تحدت خلالهما القوى الأوروبية والحركات القومية العربية السلطة السياسية والدينية للخلافة العثمانية:

أولًا: درست "خلافة دول المغرب العربي" في إطار الاحتلال الفرنسي في شمال إفريقيا، وقد كانت مشروعًا غير مكتمل أوجدته وزارة الخارجية الفرنسية وإدارتها الاستعمارية في المغرب في محاولة تعيين خلافة بديلة (غربية) رشحوا لها السلطان المغربي يوسف - الذي حكم من ١٩١٢ : ١٩٢٧م - ضد كل من الخليفة العثماني والخلفاء العرب المحتملين في الشرق.

ثانيًا: كان البريطانيون - في إطار أنشطتهم الاستعمارية في الشرق الأوسط والهند - يحاولون تنصيب الشريف حسين الذي حكم من ١٩١٦ : ١٩٢٤م؛ بديلًا للخلافة العثمانية التي دامت أكثر من أربعمائة عام، وكان المشروعانِ كلاهما متأصلينِ كذلك في المَدِّ الصاعد للقومية العربية قبل الحرب العالمية الأولى وأثناءها، وكذلك الاحتلال الأوروبي في المنطقة.

وعلى الرغم من أن بريطانيا كانت تدعم تاريخيًا ومنذ البداية ظهور سلطة الخلافة العثمانية على مدى فترة طويلة من القرن التاسع عشر، وبخاصة ضد طموحات روسيا الاستعمارية، وحتى تصور نفسها مدافعًا عن الإسلام؛ فإنها انقلبت ضد الخلافة العثمانية بدءًا من سنةِ ١٨٧٧م وعدتها التهديد الأكبر لمصالحها في المستعمراتِ، مثل: مصر والهند، كما قطعت فرنسا علاقاتها الودية السابقة مع العثمانيين عندما احتلت الجزائر سنة ١٨٣٠م، وتونس سنة ١٨٨١م، والمغرب سنة ١٩٠٤م، وردًا على ذلك فقد تعاون كل من عبد الحميد الثاني (الذي حكم من ١٨٧٦ : ١٩٠٩م) والأتراك الشبان الذين عزلوه، مع حركات المقاومة المحلية في شمال إفريقيا، مثل السنوسيين الذين جاهدوا ضد الإيطاليين في ليبيا، وضد الفرنسيين في الجزائر والمغرب، وفي خضم صراعات السلطة هذه كان هدف إسطنبول

الرئيس هو ترسيخ موقفها بوصفها مركزًا للخلافة وحاميًا للمقامات في الأرض المقدسة، وفي الحرب العالمية الأولى كان العثمانيون يستخدمون سلطة الخليفة الأيديولوجية – على الرغم من عدم تحقيق نجاح يذكر – بناءً على طلب قيصر ألمانيا فيلهلم الثاني الذي عرض عليهم المساعدة العسكرية والسياسية مقابل استخدام نفوذ الخليفة الديني على المسلمين في المستعمرات الإنجليزية والفرنسية.

وبناءً على ذلك كانت الخلافة في مركز الصراعات العسكرية والسياسية والأيديولوجية في الشرق الأوسط بين الاستعماريين الأوروبيين والقوميين العرب من ناحية، والإمبراطورية العثمانية وأنصارها المحليين من ناحية أخرى أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، ولقد حاولت الدول الأوروبية، ولاسيما بريطانيا أن تشترك في كل نزاع بين محيط الخلافة والعرب فكانت دائمًا تدعم حاكمًا عربيًا محليًا (مثل: ابن سعود والشريف حسين) ضد حاكم آخر وضد السلطان العثماني كذلك، وفي نهاية تلك الصراعات التي تمثلت في الحرب العالمية الأولى، وصلت الإمبراطورية العثمانية إلى شفا الانهيار؛ إذ فقدت كل أراضيها في البلقان والشرق الأوسط – عدا الأناضول – مثل الحجاز؛ حيث ظل الشريف حسين يحكم لسنوات قليلة قبل أن يهزمه ابن سعود الذي أسس المملكة العربية السعودية بعد ذلك.

وأثناء تلك العملية، ومن أجل نفي طابع الشرعية عن الخلافة العثمانية قدم خصومها عديدًا من الحجج، كادعائهم أن مطالبة العثمانيين بالخلافة كانت ظاهرةً حديثةً لم يعترف بها معظم المسلمين، وأن العثمانيين قد استولوا على الخلافة بالقوة بدلًا من الإجماع، وعلى الرغم من ذلك فإن العثمانيين قد دحضوا تلك الادعاءات التاريخية بسهولة، ولعل أقوى الحجج المناهضة للعثمانيين كانت أن نسبَهم لا يرجع إلى النبي محمد، وذلك ما طلبه القوميونَ العرب والأوروبيون للخلافة، وحتى يعززوا تلك الحجة كانوا يستخدمون استراتيجيات خِطابيةً مختلفةً، وفي مقدمتها استخدام النصوص المقدسة من أجل التسويغ، ولاسيما الاستشهاد بالحديث الشريف الذي ذكَر قبيلة قريش التي كان ينتمي إليها النبي، في حين رد العثمانيون على ذلك بالاستشهاد بأحاديث أخرى رفضت بوضوح أي بعد عِرقي للخلافة، والإشارة إلى الآيات القرآنية. ولقد أثرت الدعاية البريطانية والفرنسية المنشورة في أنحاء الشرق الأوسط والهند في كثير من الصحف والكتب على بعض الحكام المحليين (مثل: الخديوي إسماعيل وعباس الثاني في مصر والشريف حسين)، والمفكرين الحداثيين المسلمين (مثل: عبد الرحمن الكواكبي، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعلي عبد الرازق)، وكان بعضهم قوميين عربًا بارزينَ، ومن بين نقاد الخلافة

العثمانية كانت هناك شخصيتان مؤثرتان على وجه الخصوص: حسين ورضا، وعلى الرغم من تلك فلم يستهدف أي منهما الخلافة العثمانية ذاتها، بل كانا يلومان الاتحاديين لإفسادهم المنصب السياسي الديني الأعلى في الإسلام، لكنهما اتفقا على أن الخلافة العثمانية – بوصفها صورة من الحكم القائم على السلالة الحاكمة – لم تكن حقًا مؤسسة إسلامية، ومن ثم يجب أن "تُرَدّ" إلى العرب أصحاب الحق الديني فيها.

ودفاعًا عن الخلافة القائمة كان الموالون العثمانيون يقاومون تلك الهجمات باستخدام استراتيجيات خِطابية مختلفة؛ فرسخوا أولًا: شرعية الخلافة العثمانية وأهميتها الدينية بالإشارة إلى النصوص والتاريخ والعُرف الفكري الإسلامي فكانوا يصرون كذلك على طاعة الخليفة السلطان بوصفها واجبًا دينيًا على كل المؤمنين، وكانوا ثانيًا: يشجبون المتمردين العرب والقوى الاستعمارية لتآمرهم من أجل تقسيم الخلافة وتدميرها، ثالثًا: كانوا يدعمون الوحدة الإسلامية تمشيًا مع السياسة الخارجية لعبد الحميد الخاصة باستراتيجية اتحاد الإسلام التي عَدُّوها السبيل الوحيد للخروج من الأزمة التي كانت تقوض وحدة العالم الإسلامي، ولذلك فقد قدموا الخلافة العثمانية على أنها فرصتهم الوحيدة في مواجهة تفكك الأمة الوشيك، وأخيرًا، كانوا أيضًا يقارنونَ ويقابلونَ بين الإسلام والغرب من أجل الدفاع عن الخلافة العثمانية بالاستشهادِ على نحو انتقائي بالمفكرين ورجال الدولة الأوروبيين، وإثبات أفضلية الإسلام على الغرب.

وبخلاف ما جرَى في المناظرات في محيط الخلافة – كما ذُكِرَ – فإن الأصوليينَ والإسلاميين الحداثيينَ لم يكونوا على جانبي المعارضة في تلك المناظرة، بل اتحد الفريقان ضد الأوروبيين والقوميين العرب في المحيط دفاعًا عن الخلافة العثمانية، وبخلاف كثير من الحداثيين الأتراك الذين كانوا يحاولون أن يقوضوا سلطة الخليفة في المركز، فإن كثيرًا من الحداثيين العرب، مثل: علي فهمي، وعبد العزيز جاويش، قد انحازوا إلى الأصوليين من الأتراك والعرب والهنود، مثل: مصطفى ذهني، وإسماعيل حقي، والتونسي، والصفائحي، ونادفي، وكيدواي، وأنصاري، وسيد محمود في المحيط، لكن جهودهم لإنقاذ الخلافة ذهبتْ هباءً منثورًا؛ ففي أعقاب الحرب العالمية الأولى سيطر العلمانيون بقيادة مصطفى كمال سياسيًا وعسكريًا على مركز الخلافة فقوضوا سلطة الخليفة السلطان، ثم دمروها كليةً في النهاية، لكن هذه لم تكن عمليةً يسيرةً؛ فقد واجهوا معارضةً شديدةً – محليًا ودوليًا – في جهودهم لعلمنة الدولة والدين، ومن ثم كانت الحلقة التالية من صراع السلطة على الخلافة في المركز بين العلمانيين والإسلاميين الحداثيين.

الفصل السادس

إلغاء الخلافة:

الإصلاح العلماني والتسويغ الديني

(١٩١٩ : ١٩٢٤م)

تمهيد:

يدرس هذا الفصل العملية التي أُلغِيَتْ بها الخلافة عقب انهيار الإمبراطورية العثمانية في الحرب العالمية الأولى، وأركزُ هنا على الصراعات السياسية الداخلية في مركز الخلافة (تركيا) وأحللُ كذلك موضوعين على وجه الخصوص: إلغاء الملَكية العثمانية ١٩٢٢م، وإلغاء الخلافة ذاتها ١٩٢٤م، وبعد مناقشتي المحيط السياسي العسكري الخاص بالإمبراطورية المنهارة، لمرحلة ما بعد الحرب، فإني أحدد هذين الحدثين المهمين في محيطهما التاريخي، وأقدم تحليلًا خِطابيًا للصراع السياسي بين الفريق المؤيد للخلافة – الذي يتكون غالبًا من الإسلاميين الحداثيين – والفريق المعارض للخلافة بزعامة مصطفى كمال الذي ظهر قائدًا للمقاومة التركية ضد الغزو اليوناني للأناضول بين سنتي ١٩١٩م و١٩٢٢م، كما أثبت أنه على الرغم أن العلمانيين قد ربحوا المعركة السياسية والقانونية بتدميرهم كل الحكم العثماني وسلطة الخليفة فإن الفريقين كليهما كانا يلجآنِ إلى ما وراء الاستراتيجية الخِطابية المتعلقة باستمداد التسويغ من الإسلام، وفي الواقع يمكن القول إن تكرار مثل هذه الإجازة الإسلامية وقوتها مساوٍ أو في بعض الأحيان أعلى من العصور السابقة.

وكانت الرمزية والخطابة الدينية واضحةً ومكثفةً إبان المرحلة الممتدة بين عامي ١٩٢٠م :١٩٢٣م عندما كان القوميون الأتراك – الذين سيلغون الخلافة فيما بعد، والشريعة والمؤسسات الإسلامية كذلك – بحاجة إلى إضفاء طابع الشرعية على أنفسهم في صراع لم يقره الخليفة محمد السادس، وبحاجة كذلك إلى تلقي العون المالي والطبي والعسكري من العالم الإسلامي، وقد نُقِشَتْ إحدى آيتَي الشورى المعروفة (سورة آل عمران: الآية ١٥٩) – كما يعلق الأسود ٢٠٠٨م – على ظهر مقعد رئيس مجلس الأمة التركي الكبير بخلاف ما كانت عليه الحال في عصر المشروطية، وكان العلماء والشيوخ يشكلون النسبة العليا من النواب في المرحلة الأولى لمجلس الأمة التركي الكبير الذي استمرت ثلاثة أعوام وأربعة أشهر، وقد عين كذلك رئيس مجلس الأمة التركي الكبير مصطفى كمال اثنين من شيوخ الصوفية نائبَيْنِ له، وكان خِطابه السياسي وخطاب العلمانيين الآخرين كذلك "إسلاميًا" حقًا، وإن كان بشكل ذي دور فعال حتى على الأقل منتصف سنة ١٩٢٣م؛ أي قبل إلغائهم الخلافة بأقل من عام، وأثناء ذلك الوقت كانوا ينشرون مثل هذه الاستراتيجيات الخِطابية المألوفة – على نحو كبير – مثل الاستشهاد بنصوص الإسلام المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية)، والإشارة إلى التاريخ الإسلامي، وكانوا كذلك يحظون بالدعم

الاستراتيجي – على غرار مدحت باشا في مناظراته بشأن دستور عام ١٨٧٦م (انظر: الفصل الثاني) – من بعض العلماء، ولاسيما سيد بك الذي كان نائبًا بين عامي ١٩٢٠م و١٩٢٣م، ووزيرًا للعدل بين عامي ١٩٢٣م و١٩٢٤م، ووهبي أفندي الذي كان وزيرًا للشئون الدينية عندما أُلغيت الملكية العثمانية، وكان الذي أعد قانون إلغاء الخلافة شيخًا صوفيًا هو صفوت أفندي، وفي الحالتين كلتيهما كان سيد بك مؤثرًا وخصوصًا في صياغة خطوات مصطفى كمال العلمانية من الناحية الدينية مستخدمًا إلمامه الواسع بالشريعة والدين الإسلامي.

وكانت استراتيجية العلمانيين الخِطابية الرئيسة هي: إعادة بناء الخلافة بوصفها سلطةً دينيةً / روحيةً بصورة محضة، فإنهم كانوا كذلك يستخدمون استراتيجيات متممةً متعددةً، مثل:

١- ترسيخ إسلامية النظام السياسي ذي الطبقتين الذي تنفصل فيه الخلافة عن الملكية.

٢- رفع مكانة الخلافة في مواجهة الملكية غير الإسلامية.

٣- إعادة تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً غير إسلامية في مقابل الدولة الإسلامية التابعة للجمعية الوطنية الكبرى.

٤- مزج خطاب إسلامي بخطاب قومي تركي.

٥- تكييف الدين وفق الظروف الحديثة.

بالإضافة إلى استخدامهم المتكرر للخطاب الإسلامي فإننا نلاحظ كذلك ظهور القومية مصدرًا بديلًا للتشريع لدى علمانيين، وعلى الرغم من أن الخطاب لم يكن باتساع التسويغ الإسلامي نفسه، فإنهم كانوا يستخدمون خطابًا قمعيًا ركز على وجه الخصوص على مفهوم السيادة القومية بطريقة تتمم خطابهم الإسلامي بدلًا من أن تعارضه، أي أنهم كانوا في كثير من الأحيان يلجئون إلى مزيج من الخطابة الإسلامية والقومية لتسويغ حُجَجِهم السياسية الدينية ومواقفهم الأيديولوجية، وقد أوجد هذا بالطبع تناقضاتٍ داخلَ خِطاباتهم تنبع من التوتر العميق بين عالمية التعاليم الإسلامية وطابع القومية المحدود، وكانت تلك التناقضاتُ واضحةً خصوصًا في خطابةِ مصطفى كمال الذي كان يحاول فرض إصلاحه العلماني الأكبر – وهو إلغاء الخلافة التي دامت ألفًا وثلاثمائة عام – على مجتمع مسلم مزقته الحروب، ولقد كان الظهور التدريجي للخِطاب القومي بين العلمانيين الأتراك نتاج التغير في الظروف التاريخية الذي تمثل في انتقالٍ من إمبراطورية دينية متعددة الأعراق إلى دولة قومية علمانية، وكان هذا الانتقال التاريخي كذلك يوافق رأيهم في الخلافة: كان كل العلمانيين وخصومهم من الإسلاميين

الحداثيين يتصورون مستقبل الخلافة ضمن صورة الدولة القومية الناشئة، ولقد كانت هذه الدولة القومية نفسها نتاج التطوراتِ العسكرية والسياسية التي شكلت أزمة ما بعد الحرب الخاصة بالإمبراطورية العثمانية.

بناءً على ذلك سيناقشُ هذا الفصل أولًا الظروف السياسية العسكرية والاقتصادية في الدولة العثمانية في سنواتِها الأخيرة، ويصف كيف نشأت حركة المقاومة القومية، وأدارتْ "حرب الاستقلال" التركية في الأناضول، وسيُحلِّلُ الفصلُ بعدئذ موضوعين محددين: تحول الخلافة إلى مكانة روحية دون سلطة دنيوية نتيجةً لإلغاء الملَكيةِ العثمانية سنة ١٩٢٢م، ونهاية الخلافة ذاتها، وسيعرضِ تحليلًا خِطابيًا للصراع الأيديولوجي بين الفريقين: المؤيدين والمعارضين للخلافة في إطار علاقات السلطة السياسية والعسكرية التي ميزت السنوات الأخيرة للخلافة.

نهاية الإمبراطورية العثمانية (١٩١٨ : ١٩٢٢م):

كانت الحرب العالمية الأولى – كما ناقشنا في الفصل الخامس – نذيرَ شُؤم على الإمبراطورية العثمانية؛ إذ أدت إلى تفككها وتفكك إمبراطوريات الهابسبورج وألمانيا وروسيا وإيران كذلك، ففي أثناء الحرب احتل الحلفاء الشرق الأوسط كله، وجزءًا كبيرًا من تركيا وشبه الجزيرة العربية، وعلى الرغم من نجاح ثورة الشريف حسين في البداية فإن كثيرًا من شبه الجزيرة العربية انتهى به الأمر إلى أن صار تحت الانتداب البريطاني والفرنسي في حين قَسَّمَ المنتصرون كذلك الأناضول وثراس، ثم نجحت المقاومة التركية التالية في استعادة السيطرة على كثير من الأناضول وشرقي ثراس، وأنشأ القوميون الأتراك بعد ذلك دولةً قوميةً جديدةً في أنقرة، وعلى الرغم من أن تركيا الحديثة قد تأسستْ لتكونَ دولة إسلامية فإنها كشفتْ بصورة متزايدة عن طابَعٍ علماني، ولعل الخطوتين الحاسمتين على هذا الطريق الخاص بالعلمنة السياسية وتكوين الدولة القومية كانتا إلغاء الملَكيةِ العثمانية أولًا ١٩٢٢م، ثم الخلافةِ ١٩٢٤م التي وقعت نتيجةً للتطورات السياسية والعسكرية في الجو المشوَّشِ لإطار ما بعد الحرب العالمية الأولى.

أزمة الإمبراطورية فيما بعد الحرب:

لقد انتهت الحرب العالمية الأولى لدى العثمانيين بهدنةِ مُدْرُس التي وُقِّعَتْ مع بريطانيا في الحادي والثلاثين من أكتوبر عام ١٩١٨م، وقد تضمنت بنودها الخمسةُ والعشرون شروطًا؛

مثل: نزع السلاح، واحتلال التحالف إسطنبول ومضايق الدردنيل، وإطلاق سراح جميع أسرى الحرب من الحلفاء (ولكن لا يسري ذلك على العثمانيين)، وهناك شرطانِ مهمانِ في الهدنة منحا الحلفاء حق احتلالِ أي مكان داخل الإمبراطورية يرونه تهديدًا أمنيًا (البند ٧) والتدخل في المناطق الأرمينية في حالة اختلال النظام هناك (البند ٢٤)، ولقد سمحتْ تلك البنود عمليًا للحلفاءِ باستخدام القوة العسكرية في أي مكان أرادوه (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٣٨).

وسرعان ما احتل خمسونَ ألفًا من الجنود البريطانيينَ والفرنسيينَ إسطنبول، ومن المفترَض أن هذا تنفيذ لبنود الهدنة، ولكن مندوبي الحلفاء الساميينَ كان عليهم كذلك أن يعاونوا في الإدارة الفعلية للمدينة التي مزقتها الحرب، كأنْ يُوفروا الطعام والخدمات الصحية والأمن، والمأوى كذلك لأعداد كبيرة من اللاجئين، وإذا استثنينا الجماهير المشردة التي وصلت إلى إسطنبول أثناء الحرب فهناك كذلك مِائة وخمسون ألفًا من المعارضين للبلشفيين بروسيا البيضاء الذين فروا من الثورة، فارتفعت الأسعار إلى ٤٠٠٪ أثناء الحرب وبعدها تضاعفت ثانيةً أربع مرات، مما أوجد عبئًا كبيرًا على الاقتصاد، ولاسيما عندما صاحبه نقص في القمح والفحم (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٤٦).

ومن ناحية أخرى حاول المسئولونَ البريطانيون والفرنسيون كذلك التأثير على السياسة الداخلية، فحاول السلطان وحيد الدين محمد السادس - كان محمد الخامس قد تُوفِّيَ في يوليو من سنة ١٩١٨م - التوصل إلى معاهدة سلام مرضية من أجل تهدئة الحلفاء، وكما أنه كانَ يتدخل في السياسة الداخلية - بخلاف سلفه الذي كان تحت سلطة حزب الاتحاد والترقي في المقام الأول - عن طريق اتباع السياسات المناهضة للاتحاديين والمؤيدينَ البريطانيين، وكان مهتمًا - على غرار أسلافه - بسلامة الخلافة ومصير رعاياه المسلمينَ في الشرق الأوسط (الذين شعر تجاههم بشعور قوي بالمسئولية)، وأسرته الحاكمة كذلك؛ مفضلًا ذلك على المحافظة فقط على الأناضول التركية (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٤٢)؛ فحل البرلمان في ديسمبر مستبدلًا مجلس الوزراء الليبرالي بقيادة توفيق باشا بمجلس الوزراء الاتحادي، وبسبب ضغط الحلفاء تغيرت الحكومة عدة مرات في كل مرة يتزعمها عضو من حزب الحرية والتحالف، وهو في المقام الأول دماد فريد باشا، وكانت المعارضة الرئيسة تشمل حزب الشعب الليبرالي العثماني وحزب التجديد الاتحادي الذي حل محل حزب الاتحاد والترقي سنة ١٩١٨م (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٣٢ والصفحات التالية)».

لقد فر كبارُ قادة حزب الاتحاد والترقي - مثل: بهاء الدين شاكر، ودكتور نظيم،

وكذلك أنور باشا، وجمال باشا، وطلعت باشا الذين حكموا الإمبراطورية فترةً كبيرةً من عصر المشروطية الثاني - من البلاد على متن غواصة ألمانية في أوائل أكتوبر؛ لأن الحلفاء قد أعلنوا أنهم سيحاكمونهم بسبب المذابح الأرمنية أثناء الحرب، في حين حُوكِمَ قادة الحزب الأخرون ونُفوا إلى مالطة حتى سنة ١٩٢١م، وبعد ذلك قُتِلَ معظمُهم، ومنهم أربعة أو خمسة من كبار القادة - باستثناء أنور - بأيدي قتلة أرمنيينَ، وكان أنور على يقين من أن المرحلة الأولى فقط من الحرب قد انتهت مثلما حدث في حرب البلقان سنتي ١٩١٢م - ١٩١٣م، فنظم القواتِ التي عادت من أوروبا إلى شرقي الأناضول وذهب بنفسه إلى أذربيجان وآسيا الوسطى؛ حيث قدم نفسه على أنه صِهر الخليفة آملًا في توحيد كل الأتراك، وفي تلك الأثناء وعلى الرغم من أن القادة قد رحلوا وحل حزب الاتحاد والترقي نفسه في نوفمبر، لكن الاتحاديين في إسطنبول ما زالوا مسيطرينَ على جزء كبير من الحكومة، مِثل: البرلمان، والجيش، والشرطة، والبنية التحتية للاتصالات، ولقد مهدوا كذلك الطريق للمقاومة في الأناضول عن طريق تهريب الأفراد والأسلحة والمعلومات إلى القوات القومية التي كان يقودها أولًا قادة حزب الاتحاد والترقي المحليونَ ثم مصطفى كمال، وقد شكلت جمعيات الدفاع عن الحقوق المتعددة التي أقاموها الأساس التنظيمي للمقاومة (زورتشر ١٩٨٤م، ص٧٣ الصفحات التالية، انظر كذلك أدناه).

في تلك الأثناء التقى الحلفاء في باريس في الثاني عشر من يناير عام ١٩١٩م؛ من أجل تسوية خلافاتهم حولَ تقسيم الشرق الأوسط، ولإعداد معاهدة سلام للإمبراطورية العثمانية، وكما ناقشنا في الفصل السابق، وفي أثناء الحرب عَقَدَتْ بريطانيا وفرنسا وروسيا وإيطاليا اتفاقيات سريةً من أجل تقسيم الإمبراطورية، مثل: معاهدتي القسطنطينية وسايكس بيكو اللتينِ أعلن عنهما الروس بعد ثورة ١٩١٧م، وقد تبين من هذا أن بريطانيا لن تَفِيَ بوعودها للشريف حسين بالاستقلال، ودعم محاولته من أجل الخلافة، وأنه على الرغم من معارضة حسين فإن شمالي شبه الجزيرة العربية ستحتله فرنسا وبريطانيا والمستوطنون اليهود، وعلاوةً على ذلك انضمت اليونان إلى قوى الوفاق في نهاية الحرب بقصد اجتياح جنوبي غرب الأناضول وتراس، مما أدى إلى صراع على المصالح مع إيطاليا، وفي نهاية مؤتمر باريس تلقت اليونان الإذن باحتلال إزمير والمنطقة المجاورة لها في الغرب كما تلقى الأرمنيون الإذن بتأسيس دولتهم في الشرق، وذلك ما رفضه الوفد العثماني، وكان هناك كذلك طلبٌ من أجل إيجاد انتداب أمريكي على أرمينيا الذي تحولَ بعد ذلك إلى انتداب أمريكي على كل الأناضول مِن قِبَلِ لجنة هاربرد الأمريكية، ولقد استحسنَ ذلك كثير من المفكرين الأتراك الذين كانوا يخشون

احتلال بلدهم بالكامل حتى إنهم أسسوا "رابطة ويلسونية"؛ من أجل دعم الفكرة التي لم تقبلها قط المقاومة، ولا القوى المحتلة (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٥٢).

لقد قررتْ بريطانيا كذلك أن تحتل إسطنبول بكاملها، وأن تُنهِيَ الخلافة العثمانية، لكنها لم تستطع فعل ذلك بسبب المقاومة الهائلة من مسلمي الهند (أوزكان ١٩٩٧م، قرشي ١٩٩٩م)، ولقد عارض القوميون المسلمون والهنود بريطانيا في كل من الهند ولندن تدفعهم لإقامة التنظيمات الخاصة (الخدمة السرية العثمانية) وفتوى الخليفة بالجهاد أثناء الحرب، وبعد ثلاثة أيام من احتلال الحلفاء إسطنبول أرسلت حركة الخلافة وَفدًا إلى رئيس الوزراء لويد جورج[٢١١]، وقد أعرب رئيس الوفد محمد علي جناح عن تفهم الأصوليين قواعد الخلافة الدينية بوصفها أساسًا لمطالبهم السياسية: إن الإسلام – كما نفهمه – ليس مجموعةً من التعاليم أو المبادئ، بل هو استشراف كامل للحياة، وهو دستور أخلاقي ونظام اجتماعي لا يعترف بالفروق الممزقة بين الأمور الروحية والأمور الدنيوية، بين الكنيسة والدولة... إن المركز الشخصي للإسلام هو الخليفة – كما نسميه – أي خليفة النبي، ولأن النبي كان المركز الشخصي للإسلام فإن خلفاءه مستمرونَ بهذا العُرف حتى يومنا هذا، فالخليفة هو أمير المؤمنين في كل الأمور التي يقدم لها الإسلامُ التوجيه الإلهي، ويجب على كل المسلمين طاعة أوامره ما دامت لا تتعارض مع أوامر الله وسنة النبي (مستشهَد به في أوليفر دي ٢٠٠٩م، ص١١٠).

لقد تضمنت رغبة لويد جورج في الرد بالإيجاب أن كلًّا من إسطنبول والحجاز ستُؤخذان من العثمانيين، وردًا على ذلك أعلنت قيادة الخلافة: إن الخلافة يجب أن تحفظ بما يكفي من السلطة الدنيوية، وبعد الحروب العديدة التي خاضتها تركيا مؤخرًا يعد المسلمون الحد الأدنى – الذي يتعذر إنقاصه – من السلطة الدنيوية الكافي للدفاع عن العقيدة هو استعادة الوضع الراهن الواقع قبل الحرب التابع لضمانات الأمن على الحياة والممتلكاتِ وفرص التنمية المستقلة لكل المجتمعات، وبناءً على ذلك لم يستطع محمد علي أن يوافق على استقلال شبه الجزيرة العربية... فلا تمكن السيطرةُ على شبه الجزيرة العربية مِنْ قِبَلِ الانتداب أو أي طرق أخرى، ويجب أن يظل الخليفةُ حاميًا للحرم المقدسة في مكة والمدنية والقدس، وإن الاحتفاظ بالقسطنطينيةِ هو موضوع شعور عارم، ومن ثم ستؤدي قيادة الأتراك إلى أن يتحدى صَليبيُو العصر الحديث الإسلام والسيطرة الأوروبية على كل الشرق، ويمكن تلخيص كل ما سبق في

---

٢١١ لوصف مفصل للوفد وأعضائه؛ انظر: قريشي ١٩٩٩م، ص٤٦٢: ٤٧٥.

جملة قصيرة "أعيدُوا تركيا إلى وضع ما قبل الحرب مع بعض الضمانات، وإلا ستثيرُون عداء العالم الإسلامي كُله والشرق بصفة عامة".

كما كتبوا كذلك إلى الرئيس الأمريكي ولسون مطالبين بنقاطهِ الأربعة عشرة: بلغ وفدَ الخلافة الهندي - بذعر عميق - احتلالُ التحالف القسري مركزَ الخلافة، واستخدامُ القوات المسلحة ضد أمير المؤمنين، وإن بعثة الوفد الخاصة بالسلام والمصالحة... بالنيابة عن شعب الهند ستُصَابُ بخيبة أمل إن اتبعت تلك السياسة العدوانية والمهينة للإسلام، وينبه الوفد إلى أن حمايةَ السكان المسيحيين في آسيا الصغرى لا يحتم أو يسوغ إهانة ضمير الإسلام، مما سيكونُ له أسوأ الأثر على المشاعر في الهند الساخطة بالفعل بشكلٍ خطيرٍ بسبب اقتراح تمزيق الخلافة (سيد سليمان نادفي؛ مستشهد به في شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٣٩).

وعلى الرغم من أن الحكومة البريطانية تجاهلت في البداية تحذيرات السيد إدوين مونتاجيو وزير الخارجية نيابةً عن الهند؛ فإن المعارضة المسلمة - التي كان يمثلها بصفة رئيسة محمد بيكثال وهو مفكر مسلم بريطاني، وأمير علي وهو محام هندي مقيم بلندن، ومشير حسين كيدواي وهو سياسي ومحامٍ هندي - أرسلت خطابات إلى الصحافة البريطانية والتماسات إلى الحكومة تطالب بأنْ يُعامِلَ الحلفاءُ العثمانيينَ بالقسط، ولكن لم يلق ذلك سوى استجابة ضئيلة، وبالنهاية ضغط المسلمونَ في الجزائر والمغرب - في ظل الحكم الاستعماري الفرنسي - على باريس لتهدئة علاقتهم بأنقرة، وربما أثر ذلك على القرار الفرنسي لتوقيع معاهدة أنقرة في أكتوبر من عام ١٩٢١م، وقد وافقت فرنسا بموجبها على إنهاء الاحتلال في الأناضول (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٤١).

لكن التأثير الحقيقي أتى من الهند فلم تَسْعَ حركة الخلافة بكل قوتها في لندن، ولم تنشر خمسة تصريحات في أوروبا فحسب، بل نظمت كذلك تظاهرات وإضرابًا عامًا في الهند؛ حيث شارك أكثر من مليون مسلم وعدد كبير من الهندوس، وقد ألقى غاندي نفسه خطابًا في بومباي متوعدًا بالانفصال عن بريطانيا "إنْ هِيَ لَمْ تُنْهِ مَساعِيَهَا لمهاجمةِ الإسلامِ" (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٤٠)، وعلاوةً على ذلك فقد قدموا احتجاجًا رسميًا إلى الحلفاء مفاده أن شعبي الهند المسلم والهندوسي يعدونَ معاهدة سيفر - المفروضة على الإمبراطورية العثمانية، انظر أدناه - "جَرِيمَةً ضِدَّ الإسلامِ" مطالبين إياهم بإخراج اليونانيينَ من تركيا، وقدموا كذلك إسهامات ماليةً كبيرةً للمقاومة في الأناضول فصرح مصطفى كمال أن الهنود قد أرسلوا مائة وعشرة آلاف جنيه إسترليني بين نوفمبر ١٩٢١م ومايو ١٩٢٢م، كما قدم المسلمون المصريون

كذلك إسهامات مماثلة، وإن كانت أقل (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٤٠).

في النهاية قررت حكومة لويد جورج - بتحذير من مكتب الهند من احتمالية أن يكون لمسلمي الهند رد فعل عنيف - عدم فصل إسطنبول عن الإمبراطورية أو إعلان خليفة غير تركي في معاهدة السلام، لكن المعاهدة تضمنت شروطًا قاسيةً للغاية بخصوص العثمانيين فقد تركت معاهدة سيفر - التي وُقِعَتْ في العاشر من أغسطس من سنة ١٩٢٠م - لهم إقليمًا صغيرًا فقط في شمالي الأناضول، وأقامت بريطانيا الانتدابات في العراق وفلسطين وما وراء الأردن، في حين أقامت فرنسا الانتدابات في لبنان وسوريا وجنوبي الأناضول، وتسلمت إيطاليا جنوبي غرب الأناضول في حين أعطيت اليونان كذلك إزمير والمنطقة المجاورة وشرقي تراس كذلك، وتسلم الأرمنيون شرقي الأناضول، وكانت المعاهدة تهدف كذلك بشكل فعال إلى إلغاءِ الخِلافةِ: البند ١٣٩: تتنازل تركيا رسميًا عن أي حقوق في السيادة أو السلطة من أي نوع على المسلمين الخاضعين لسيادة أو حماية أي دولة أخرى. لن تمارس أيُ سلطة تركية أيَّ نفوذ مباشر أو غير مباشر، بأي حال في أي إقليم منفصل عن تركيا"[٢١٢].

على الرغم من أن السلطان العثماني قد أُجْبِرَ على التوقيع على المعاهدة فلم يصدق عليها البرلمانُ العثماني الأخير الذي عطلَ نفسَه احتجاجًا على اعتقال القادة الاتحاديينَ بعد احتلال بريطانيا إسطنبول رسميًا في ١٦ مارس من سنة ١٩٢٠م، وقد أنهى ذلك كل النشاط السياسي في إسطنبول، ومن ثم فسيتخذُ صراع السلطة صورة المقاومة العسكرية التي نُظِّمَتْ في الأناضول.

المقاومة الوطنية في الأناضول:

بدأ حزب الاتحاد والترقي - كما ذُكرنا آنفًا - المقاومة في الأناضول ضد احتلال الحلفاء عقب الحرب فأمر أنور باشا وطلعت باشا التنظيم الخاص بتخزين السلاح والذخيرة في المدن الأناضولية، وبعد ذلك أعادوا تشكيل التنظيم باسم "المنظمة الثورية العامة التابعة للعالم الإسلامي" لبدء فرق حرب العصابات ومساعي المقاومة ليس في الأناضول فقط، بل في شمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية كذلك، وعلاوةً على ذلك فقد أسسوا تنظيمًا سريًا يدعى كول الأسود (الحارس) لحماية الاتحاديين من أن تنتقم منهم المجتمعات المسيحية وقوات

---

٢١٢ للنص الكامل للمعاهدة؛ انظر: المجلة الأمريكية للقانون الدولي ١٩٢٠م، وللنسخة الإلكترونية؛ انظر: (https://bit.ly/3dmMFwz).

التحالف، ولدعم المقاومة في الأناضول والقوقاز عن طريق إرسال الأفراد والمال والسلاح والمعلومات عبر شبكة التجسس الواسعة التابعة له (زورتشر ١٩٨٤م، ص٧١ : ٨٢)، وبين نوفمبر ١٩١٨م ومارس ١٩٢٠م هَرَّبَ كول الأسود عددًا كبيرًا من الضباط الاتحاديين، و٥٦٠٠٠ سلاح ناري على الأقل، و٣٢٠ سلاحًا آليًا، و١٥٠٠ بندقية، و٢٠٠٠ صندوق ذخيرة، و١٠٠٠٠ زي رسمي إلى الأناضول (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٤٧).

كما أَسَّسَتْ – بالإضافة إلى ذلك – فروعُ حزب الاتحاد والترقي في العواصم المحلية عددًا من جمعيات الدفاع عن الحقوق، ومنظمات صغرى كذلك لتوفير واجهة عامة للمقاومة السرية والإثارة السياسية للتأثير على الرأي العام، وكانوا كذلك يهدفون – بشكل محدد – إلى مقاومة الادعاءات الأرمنية واليونانية بالبقاء في الأناضول، ورغم أن الاتحاديين كانوا يعملون خُفيةً فإنهم كانوا ينتخبون الوجهاء المحليين وأصحاب المقامات الدينية الرفيعة رؤساء رسميين لتلك المنظمات التي كان يدعمها كذلك أصحاب الأراضي والتجار الذين استولى بعضهم على ممتلكات الأرمنيين واليونانيين المبعَدِين أو المهاجرين (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٥٤)، وإن احتلال اليونانيين إزمير في مايو سنة ١٩١٩م قد أوجد شعورًا عظيمًا بالظلم، ومن ثم عززَ المقاومة، وقد نظم الاتحاديون هيئات تشريعيةً إقليميةً عديدةً لحشد الدعم العام، وجمع تلك المجتمعات المختلفة معًا، ونظموا كذلك هيئتَيْنِ وَطنيتينِ في إرزوروم وسيفاس سنة ١٩١٩م التي شكلت فيما بعد أساسَ مجلس الأمة التركي الكبير الذي سيدير المقاومة كما هو الحال في أبريل سنة ١٩٢٠م، وعلى الرغم من أن المقاومة لم يكن لديها جيش نظامي فقد كان هناك ٣٥٠٠٠ جندي في غرب الأناضول، و٢٦٠٠٠ جندي في الجنوب، ٣٠٠٠٠ جندي في الشرق يقودهم ضباط الأتراك الشبان مثل قائد فيلق الجيش الخامس عشر كاظم بكير الأسود الذي كان يدعم المقاومة دعمًا مطردًا (انظر أدناه).

عندما كان القائدان الاتحاديان كمال الأسود، وواصف الأسود (مؤسسا كول الأسود) بحاجة إلى من ينظم المقاومة المشتتة في إسطنبول؛ فاتحَا أولًا رئيس الوزراء السابق أحمد عزت باشا الذي لم يكن اتحاديًا، وعندما أخفقًا في التوصل إلى اتفاق معه اتجها إلى مصطفى كمال باشا وهو عضو بحزب الاتحاد والترقي، وإن كان ذا شهرة قليلة، وبسبب مشكلاته الشخصية مع أنور باشا الذي كان دائمًا يشوه سمعته لم يستطع أن يشتهر حتى حملة الدردنيل ١٩١٥م؛ فما زال قائد فرقة عسكرية تحت قيادة أنور، فكان مرشحًا صالحًا لقيادة المقاومة؛ لأنه لم يكن مسئولًا عن المذابح الأرمنية على أيدي الحلفاء، وقد دفعته محاولاته الفاشلة في

الدخول إلى السياسة في إسطنبول بعد الحرب إلى التفكير في التوجه إلى الأناضول على غرار ما فعل كثير من الضباط الاتحاديين (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٤٨)، وعُيِّن مصطفى كمال بإذن السلطان "وماله" مفتشًا للجيش الثالث، وأرسل إلى الأناضول مع ثمانية عشر من أركان الحرب وسلطات واسعة للغاية في مايو من سنة ١٩١٩م، ولدى وصوله اتصل بكل القادة، وصاغ بعد ذلك - ومعه الباشاوات الثلاثة رءوف، وعلي فؤاد، ورفعت - بيانًا في أماسيا سُمِّيَ "إعلان أماسيا" الذي صرح أن الوطن في خطر ولا تستطيع حكومة إسطنبول أن تحميه، كما ذكر أن "الإرادة الوطنية" وحدها يمكن أن تنقذ الوطن، مما اقتضى تنظيم مؤتمر وطني في سيفاس وهي من أكثر الأماكن أمنًا في الأناضول.

وكانت بريطانيا قلقةً مِنْ أنشطتها في الأناضول فأجبرت حكومة إسطنبول على استدعاء مصطفى كمال وفصله، ولكنه رفض واستقال من الجيش، وكان من الممكن أن يعرض ذلك المقاومة للخطر، ولكن كاظم بكير الأسود أنقذه ورفض اعتقاله على الرغم من تلقيه تعليمات بذلك، ثم تبعته أغلبية القادة في الاعتراف بمصطفى كمال زعيمًا للمقاومة، وقبل مؤتمر سيفاس أقيم مؤتمر إقليمي رأسه مصطفى كمال في إرزروم في الشرق في الثالث والعشرين من يوليو - الذكرى السنوية الحادية عشرة لثورة الأتراك الشبان سنة ١٩٠٨م - ليعلن أنه لا يمكن ترك شرقي الأناضول للأرمنيين، كما طالب كذلك بالسيادة على المناطق ذات الأغلبية المسلمة في تركيا، وأن يترك الحلفاء الخلافة والسلطان وشأنيهما (البندان ٢، ٤)[٢١٣]، وقد افتُتِحَ المؤتمر الوطني في سيفاس - الذي أُقِيمَ ما بين الرابع والحادي عشر من سبتمبر - بخِطابٍ طويلٍ ألقاه مصطفى كمال، وأكد فيه المبادئ المتبناة في إرزروم، ومنها ولاء القوميين للخلافة والملكية (البنود ٢، ٣، ٤)، وقد شكل المؤتمر جمعية الأناضول وروملِيا للدفاع عن الحقوق، وانتُخِبَ لجنةً نيابيةً مكونةً من خمسة عشر شخصًا برئاسة مصطفى كمال الذي كان يعاونه واصف بك الأسود؛ كانت تعمل حينئذ لجنةً تنفيذيةً للمقاومة (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٦٧٤-٧١٦)، انظر كذلك: جولوجلو ٢٠٠٨م أ، ٢٠٠٨م ب)، ثم انتقلت اللجنة إلى أنقرة التي اختيرَتْ لأنها على رأس الخط الحديدي الذي كان يتصل مباشرةً بإسطنبول (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٥٧).

في تلك الأثناء أدى تغير الحكومة في إسطنبول إلى تولي مجلس وزراء مؤيد للقوميين

٢١٣ لقد أصدر المؤتمران المحليان الآخران كذلك بيانات مماثلة تعبر عن ولاء الأناضول للخليفة السلطان أثناء يونيو / أغسطس من سنة ١٩١٩م في باليكسير والاشهير (انظر: جاركيلي ١٩٦٧م).

برئاسة علي رضا باشا، ولكن التعاون بين إسطنبول وأنقرة ظل محدودًا على الرغم من أن الحكومة الجديدة تبنت برنامجًا قوميًا كما صِيغَ في إرزروم وسيفاس، وعندما أُغلِق حزب التجديد الاتحادي فيما بعد في مايو ألحت المقاومة على إجراء انتخابات جديدة فاز بها الاتحاديون فوزًا ساحقًا، ثم اتحد النواب الجدد - الذين عينتهم في المقام الأول جمعية الدفاع عن الحقوق والذين كانوا دائمًا على اتصال بأنقرة - في البرلمان الجديد في إسطنبول تحت اسم "جماعة إنقاذ الوطن الأم"، ونشروا بيانًا سُمِّيَ الحلف القومي في فبراير من سنة ١٩٢٠م الذي شكل برنامج المقاومة الوطنية:

١- تُشكِّلُ الأراضي التي تسكنها أغلبية مسلمة وحدةً لا تتجزأ.

٢- يجب ضمان أمن إسطنبول (العاصمة العثمانية) ومركز الخلافة الإسلامية والسلطنة المجيدة وكذلك أمن بحر مرمرة.

٣- يجب ضمان استقلال الإمبراطورية الاقتصادي والمالي والقضائي وتحريره من القيود (أي الامتيازات) (مصطفى كمال ١٩٦١م [١٩٢٧]، ١: ٣٦٣).

كانت هذه الوثيقة - التي طالبت باستقلال العثمانيين المسلمين (أي الأتراك والأكراد)، وليس الأتراك فحسب - هي الناطق بلسان المقاومة حتى إعلان الدستور عام ١٩٢١م.

وعلى الرغم من ذلك ألحت قوات الاحتلال على رئيس الوزراء الجديد في إسطنبول داماد فريد باشا؛ ليطلب من شيخ الإسلام دريزاد عبد الله إصدار فتوى تشجب القوميين، وهذا ما حدث، وكان نص الفتوى كما يأتي:

"هل ما يأتي أمر قد فرضه الدين أم هو شرعي؟ أي: قتل بعض المجرمين وإبعادهم؛ لأنهم تحالفوا معًا ونسبوا إلى أنفسهم الزعامة في أراضي الإسلام الخاضعة للسلطة المستقلة للخليفة المسلم الذي يمثل ينبوعَ النظام العالمي، والذي نسأل الله أن يحميه إلى يوم القيامة... أشخاص حشدوا - دونَ أوامر سيادية - القوات متظاهرين بأنهم يطعمونهم ويسلحونهم، ولكنهم في الحقيقة راغبون في إثراء أنفسِهم فجمعوا التبرعات والضرائب واقتسموها فيما بينهم مخالفين بذلك التعاليم المقدسةَ والقوانين... لقد عَزَلَ هؤلاء الأشخاص - وفقًا لسلطتهم الخاصة - الموظفينَ الدينيين والعسكريين والمدنيين الذين عينهم أمير المؤمنينَ، وأحلُّوا محلهم متملقيهم؛ لقد قطع هؤلاء الأشخاص الاتصالات بين مركز الخلافة وسائر الإمبراطورية. وحالوا دونَ تنفيذ أوامر الحكومة بغرض الهجوم على هيبة الخلافة فعزلوا مقعد الحكومة الرئيس عن بقية

أجزاء الوطن الأخرى، ومن ثم استحقوا اللوم بذنب الخيانةِ ضد الخلافة التي فصلوا أنفسهم عنها... والله أعلم: أجَلْ، بناء على ذلك هل هذا عمل يقره قانون الشرع المقدس أن يهب كل مسلمي الإمبراطورية القادرين على حمل السلاح والجهاد مجتمعين حول الخليفة المقسط صاحب الفخامة السلطان محمد وحيد الدين، وأن يلبوا نداءه من أجل النضال وقتال أولئك الأشخاص المذكورين آنفًا؟ والله أعلم: أجَلْ... هل حقًا يُعَدُّ جنود الخليفة الذين سيقاتلون هؤلاء المتمردين محاربينَ، وهل سيعد الذين يقتلهم المتمردون شهداءَ؟ والله أعلم: أجَلْ" (مستشهَد به في شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٨٤٦ - ٨٤٧).

نُشِرَتْ الفتوى بالصحف الكبرى بإسطنبول، مثل: صحيفة تصوير الأفكار، والمستقبل وينيجون، والعصر، ونبأ الصباح، وإقدام، في العاشر من أبريل، وفي اليوم نفسه أُجبِرَ داماد فريد على نشر بيانه الخاص بشجب أولئك الذين كانوا يتبعون - تحت عباءة القومية الزائفة - السياسات الاتحادية المشؤومة التي "جرت الأمة إلى الحرب مهددينَ الأناضول بالاحتلال، ومسببين الاضطراب للدولة فألبوا أمريكا وأوروبا ضد الإمبراطورية العثمانية وتسببوا في احتلال إسطنبول" (شو ٢٠٠٠م، ٢، ٨٤٧)، ولذا جعل رئيس الوزراء كذلك محكمة إسطنبول العسكرية تصدر أحكامًا بالإعدام غيابيًا على مصطفى كمال وكبار زملائه بتهمة الخيانة ضد السلطان وإشعال الثورة، وبعدئذ أصدر السلطان أمرًا بحل البرلمان ووعد بإجراء انتخابات جديدة في غضون أربعة أشهر على نحو ما يقضي به الدستور، وعندما بدأ الحلفاء الاحتلال الرسمي لإسطنبول في السادس عشر من مارس من سنة ١٩٢٠م ألقوا القبض فورًا على مائةٍ وخمسينَ من الأتراك البارزين وأربعة عشر زعيمًا قوميًا في البرلمان؛ منهم رءوف بك وواصف بك الأسود، وبعد ذلك انتقل معظم النواب إلى أنقرة لكي يشكلوا - مع النواب الجدد الذين انتخبتهم جمعية الدفاع عن الحقوق - برلمانًا سُمِّيَ "مجلس الأمة التركي الكبير" الذي عَقَدَ اجتماعًا في الثالث والعشرين من أبريل من سنة ١٩٢٠م، وقد افتُتِحَتِ الجمعية بالتلاوات القرآنية والصلوات، وبحضور عدد من أصحاب المقامات الدينية الرفيعة، وأكد المجلس ولاءه للخليفة السلطان، لكنه أعلن أن قرارات حكومة إسطنبول في ظل الاحتلال باطلة فأنشأ - بصورة فعالة - حكومةً جديدةً مؤقتةً في أنقرة (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٥٩).

في اليوم التالي تولى مصطفى كمال رئيسًا لمجلس الأمة التركي الكبير، وقال في خطاب: "إني أسأل الله من فضله أن يظل مولانا حاكم البشر دائمًا في سلطته الملكية بصحة جيدة بعيدًا عن أي تعد أجنبي" (٢٤ أبريل ١٩٢٠م، مصطفى كمال ١٩٤٥م، ص٦٤)، كما

عبر في برقيته كذلك عن ولائه للسلطان بالنيابة عن مجلس الأمة التركي الكبير في مواجهة الدعاية البريطانية:

"إمبراطورنا وخليفتنا المعظم!

سوف نواصل جهادنا ما دام الجنود الأجانب يقيمون بأرضنا، وما دام العدو يتجول حول مساجد إسطنبول التي يمثل كل ركن منها رمزًا ساطعًا لمحبة إمبراطورنا العظيم الدين والإسلام...

سلطاننا!

إن قلوبنا مفعمة بشعور الولاء والعبودية، ولقد اجتمعنا حول عرشك على نحو أوثق صلةً من ذي قبل. إن الولاء للسلطان والخليفة هو الوعد الأول لمجلس الأمة التركي الكبير، وهو يعلن كذلك ببالغ الاحترام والسرور أن كلمته الأخيرة ستكون الشيء نفسه" (٢٨ أبريل ١٩٢٠م، مصطفى كمال ١٩٦٤م، ص٣٠٧).

لقد نُشِرَتْ هذه البرقية في (الإرادة الوطنية)، وهي الجريدة شبه الرسمية الخاصة بمجلس الأمة التركي الكبير في اليوم نفسه بوصفِهَا وجهة نظر عامةً للمقاومة فيما يتعلق بالملكية والخلافة، وكان قَسَمُ أعضاء مجلس الأمة التركي الكبير يحوي الكلمات الآتية: "إن الهدف الوحيد الذي أسعى إليه هو استقلال الخلافة والسلطنة والوطن والأمة" (مجلس الأمة التركي الكبير مستشهد به في ساتان ٢٠٠٨م، ص١١٧)، ولكي يتأكد الطابَعُ الإسلامي لكفاحهم كان مصطفى كمال يُعْنَى بحشد دعم أصحاب المقامات الدينية الرفيعة المحليين في الأناضول، وبعد ذلك طلب فتوى من المفتي (القاضي) بأنقرة ردًا على فتوى شيخ الإسلام التي أزعجته بصورة بالغة بسبب إضعافها معنويات قوات المقاومة (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص٤٠١)، ويشبه ذلك كثيرًا ما أعلنته الفتوى – التي وقعها مائة وثلاثة وخمسون مفتيًا وعالمًا أناضوليًا بناءً على طلب كمال؛ لأن رأي مفتي أنقرة لا يمكن أن يداني هيبة شيخ الإسلام العظيمة – من أن أعضاء حكومة إسطنبول خائنونَ في حين أعلنت الاستمرار على الولاء للخليفة السلطان مؤكدةً أن القوميينَ كانوا يناضلون لحماية الخلافة والملكية العثمانية[٢١٤]، كما طلب كذلك فتوى من علماء بورسا؛ بناءً عليها كان ما يأتي: "لقد كان واجبًا على المسلمين كافةً أن يساعدوا في إنقاذ الخليفة من الأسر في إسطنبول على أيدي أعداء الإسلام الذين قتلوا

---

٢١٤ للنص الكامل للفتوى؛ انظر: **مصطفى كمال** (١٩٦٤، ص٢٩٨).

الجنود المسلمين والمدنيين والمسلمين الأبرياء، والذين حاكموا وأدانوا المسلمين في المحاكم المسيحية وفقًا للقانون المسيحي، والذين يجاهدون من أجل تدمير الإسلام عن طريق اجتياح بقاع مختلفة من الوطن وذبح سكانها، وعلاوةً على ذلك فإن أي فتاوى أصدرها المسلمون الذين كانوا أسرى لدى المسيحيين - مثل فتوى شيخ الإسلام - لا تجب طاعتها" (شو ٢٠٠٠م، ج٣، ص٩٦٨).

لقد تحولت المعركة الخِطابية القانونية بين إسطنبول وأنقرة إلى حرب مدنية عندما أرسلت إسطنبول قوات سلحها البريطانيون من أجل قمع ثورة القوميين، ولكن القوميين حاربوا بنجاح ضد القوات التي أرسلتها إسطنبول، وكل الفرق غير النظامية (تجدر الإشارة إلى أن قوات أتزافور الجركسية التي هزمتها فرقة أدهم بك الذي كان نفسه جركسيًا)، ثم الجيش النظامي ("القوات النظامية" المعروفة كذلك "بجيش الخليفة")[٢١٥]، كذلك في مواجهة ثورات محلية عديدة بين سنتي ١٩٢٠م، و١٩٢١م، كما أنهم تَبَنَّوْا كذلك قانون الخيانة العظمى الذي اتهم أعضاء حكومة إسطنبول الذين وقعوا أو أقروا معاهدة سيفر بالخيانة فأنشئوا محاكم استثنائيةً وهي المعروفة "بمحاكم الاستقلال" التي عاقبت بقسوة المتمردين والفارين من الخدمة العسكرية، وقد شكلت الحرب المدنية أَخَذ بُعْدَي ما يُسمَّى "النضال الوطني"، وكانت مسئولةً عن أغلبية الخسائر في الأرواح فيما يتعلق بـ ٨٠٠٠ إلى ٩٠٠٠ شخص بين سنتي ١٩١٩: ١٩٢٢م.

وبغض النظر عن تلك الصراعات الداخلية شَنَّ القوميون حربًا ضد الأرمنيين في الشرق، وضد اليونانيين في الغرب - البعد الثاني للنضال الوطني - في حين أدارت قوات العصابات المدنية مناوشات صغيرةً متقطعةً مع الفرنسيين في الجنوب، ولم تتحول إلى حرب، وبعد أن هزمت قوات كاظم بكير الأسود الأرمنيين هزيمةً حاسمةً في آخر أكتوبر من سنة ١٩٢٠م؛ وَقَّعَ القوميون معاهدة صداقة مع البلشفيين الذين كانوا قد أطاحوا بحكومة داشناكسو تيون الأرمنية التي وفرت الدعم الدبلوماسي والعسكري والمالي الحيوي للمقاومة التركية، وفي تلك الأثناء كان اليونانيون يتقدمون من إزمير منذ مايو من سنة ١٩١٩م، ولم يستطع الجيش التركي إيقافهم عند اسكيشهير على مقربة من أنقرة حتى يناير من سنة ١٩٢١م، وفي تلك النقطة دعا الحلفاء كل أطراف معاهدة سيفر إلى مؤتمر من أجل تعديلها، ولكن اليونانيين

٢١٥ لقد أُرسِلَ هذا الجيش إلى الأناضول تحت الضغط البريطاني، ولكن قادته وعدوا القائد القومي علي فؤاد باشا خُفيةً أنهم سينحازون إليهم بكل رجالهم وأسلحتهم في أي مواجهة بين الجيشين (مقتبسٌ من مذكرات علي فؤاد باشا في ساتان ٢٠٠٨م، ص١١٩ - ١٢٠، رقم ٣٥٧).

لم يستطيعوا أن يصلوا إلى اتفاق مع الأتراك في حين استطاع الفرنسيون والإيطاليون ذلك؛ إذ إنهم كانوا قلقين من محاولة بريطانيا إنشاء دولة تابعة مع اليونانيين في الغرب، وفي ١١ و١٣ مارس على التوالي اتفقوا على ترك جنوب الأناضول وجنوب غربها في مقابل بعض التنازلات الاقتصادية، على الرغم من أن أنقرة رفضت ذلك في البداية فإنها ستجدد فيما بعد.

ومع تعطل المفاوضات بدأ اليونانيون هجومهم على مقربة من اسكيشهير وعلى الرغم من أنهم قد هزموا في البداية فإنهم احتلوا ببطء معظم غربي الأناضول أثناء الصيف، وأتوا إلى ساكاريا على بعد خمسين ميلًا غربي أنقرة؛ مما سبب فزعًا بين أعضاء مجلس الأمة التركي الكبير الذين كانوا يناقشون إمكانية الانتقال إلى سيفاس في الشرق، كما صادر مجلس الأمة التركي الكبير ثلث المواد الغذائية والحيوانات، وكذلك السلاح في الأناضول من أجل مقاومة الجيش اليوناني، وفي ساكاريا انتصرت القوات التركية في المعركة في منتصف سبتمبر كانوا مرهقين جدًا لدرجة لا تسمح لهم بتتبع العدو، فانسحب الجيش اليوناني لكنه ظل في غرب الأناضول لعام آخر أعلنت خلاله بريطانيا حيادها وحاولت إعادة فتح المفاوضات، لكنها أخفقت في ذلك، أما الآن وقد استرد الجيش التركي قوته وَتَزَوَّدَ بالمعونة الروسية والإسلامية من الهند ومصر وأماكن أخرى، بدأ الجيش هجومه الأخير ضد اليونانيين وَدَحَرَهم كليةً من غربي الأناضول في أربعة أيام (أغسطس ٢٦ : ٣٠)، ودخلَ إزمير في التاسع من سبتمبر، ثم وَقَّعَتْ حكومة أنقرة هدنةً في مدانيا مع البريطانيين في العاشر من أكتوبر تَسَلَّمَ الأتراكُ بموجبها شرقي ثراس في حين استمر احتلال بريطانيا إسطنبول والمضايق (شو ٢٠٠٠م، ج٢، ص٩١٩ : ٩٤٩، ج٣، ١٢٥٦ : ١٣٥٨ و ج٤، ص١٦٨٧ : ١٨٦٧، زورتشر ١٩٩٣م، ص١٥٩ : ١٦٣).

مصطفى كمال وخصومه:

بين عامي ١٩٢٠م و١٩٢٢م برز مصطفى كمال ليكون أقوى زعيم للمقاومة في الأناضول، في حين تضاءل تدريجيًا تأثير الزعماء الاتحاديين الذين قد بدءوا المقاومة، ولاسيما بعد اجتياح الحلفاء إسطنبول ونفيهم كثيرًا منهم إلى مالطة، وأثناء الهجوم اليوناني صيف سنة ١٩٢١م، أعطى مجلس الأمة التركي الكبير مصطفى كمال القيادة الشخصية لكل قواتها وخولته كل سلطاتها، وتلك نقطة تحول لتجمع قوته بطريقة جعلته يحكم الحكومة بقبضة حديدية، وعلى الرغم من معارضته "الجماعة الثانية" (انظر أدناه) التي كانت قلقةً جدًّا مما كانوا يعدونه ميول مصطفى كمال الدكتاتورية، فإن كمالًا رفض إعادة تلك السلطة الكلية فألح

على الجمعية كي تمدها مُددًا عديدةً حتى يوليو من سنة ١٩٢٢م؛ أي قبل إطاحته بالملكية العثمانية بقليل، وعقب تغير نظام الحكم سنة ١٩٢٢م حكم تركيا - على نحو متزايد - بطرق استبدادية حتى وفاته سنة ١٩٣٨م.

وعلى الرغم من أن القادة جميعهم كانوا مخلصين لمصطفى كمال أثناء النضال الوطني فإن سلطته السياسية كانت محل خلاف، فكان كثيرًا ما يتحداه فريقان من المعارضة: الإسلاميون المحافظون، والإسلاميونَ الاشتراكيون (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٦٤: ١٦٦)، وكان الإسلاميونَ الاشتراكيون مزودين بمزيج من الأيديولوجيات الإسلامية والنقابية والاشتراكية فنظموا بموافقة مصطفى كمال في صورة جماعة سياسية سُمّيَتِ "الجيشَ الأخضر" (الأخضر: إشارة إلى الإسلام) في مايو من سنة ١٩٢٠م؛ للرد على دعاية إسطنبول وجيش الخلافة، ولكن عندما انضمَّ إلى الجيش الأخضر أدهم الجركسي - وهو زعيم فرقة جركسية كبيرة كانت حاسمةً في القتال ضد قوات إسطنبول والثورات المحلية التي ذكرت آنفًا- حَلَّهُ مصطفى كمال عَادًا إياه خطرًا على حكمه الشخصي، وعندما أعادوا تنظيمهم بوصفهم حزب الشعب، كلّف مصطفى كمال قليلًا من أعضائه الذين كان يثق بهم بتأسيس الحزب الشيوعي التركي، لكن الشيوعية الدولية لم تعترف به؛ إذ كان هناك حزب شيوعي تركي تأسس بالفعل في باكو عام ١٩٢٠م، وكان زعيمه مصطفى صوفي، وهو معلم واتحادي سابق، كان قد فرَّ إلى روسيا عام ١٩١٤م، وأسهمَ في الترويج للشيوعية بين الأسرى الأتراك عقب الثورة البلشفية فشكَّلَ مؤيدوه وحزب الشعب حزبًا بديلًا في أنقرة سُمِّيَ "حزب الشعب الاشتراكي" في نوفمبر، لكن مصطفى كمال كان مصرًا على سحق تلك الحركة فأمر أولًا أدهم الجركسي بتسريح قواته في يناير من سنة ١٩٢١م، وعندما رفض أرسل كمال إليه قواته وأَسَرَ كثيرًا من رجاله، ثم هربَ هو نفسه على الجانب اليوناني فحَلَّ مصطفى كمال الحزب الاشتراكي، وعندما حاول مصطفى صوفي الدخول إلى الأناضول لإعادة تنظيمه مُنِعَ هو ومؤيدوه، بل أُغْرِقُوا بأيدي الميليشيا الوطنية المحلية في البحر الأسود بعيدًا عن ساحل ترابزون (شو ٢٠٠٠م، ٣، ١٠٩٢: ١١١٤م).

وفي الواقع ما كانت المعارضة اليسارية بمفردها لتشكل تهديدًا حقيقيًا لمصطفى كمال لو لم يضع أنور باشا بديلًا يساريًا له من أجل البلشفيينَ الذين كانوا بحاجة ماسة إلى مساعدتهم، وحضر أنور "مؤتمر شعوب الشرق" الذي رعاه السوفيت في باكو في سبتمبر من عام ١٩٢٠م؛ حيث أسس حزب الشعب السوفيتي - الذي كان قائمًا على برنامجٍ بعضُه إسلامي وبعضه اشتراكي- ومهدَ له، وكان هدفه حشد جيش بدعم مالي سوفيتي والدخول إلى

الأناضول لتولي قيادة المقاومة، ولكن عندما خص البلشفيون مصطفى كمال بمعاهدة الصداقة حاول أنور أن يذهب إلى الأناضول بمفرده معتمدًا على الاتحاديين داخل المقاومة، وعندما مُنِعَ من الدخول عقد مؤتمرًا في باكو تحت اسم حزب الاتحاد والترقي، ولكنه غادر عقب انتصار القوميين في ساكاريا الذي عزَّزَ موقف كمال؛ سعيًا لتحقيق حلمه بإمبراطورية تركية إسلامية في أفغانستان؛ حيث تُوفِّيَ، وهو يقاتل الجيش الأحمر على رأس قوات العصابات التركية يونيو ١٩٢٢م (زورتشر ١٩٩٣م، ص١٦٥ - ١٦٦).

لقد أتت المعارضة الرئيسة الثانية مصطفى كمال مِنْ قِبَلِ الدوائر المحافظة المنظمة حول "جمعية الحفاظ على المؤسسات المقدسة" في مارس من عام ١٩٢١م، ولقد أكدت تلك الجماعة – بقيادة العالم الاتحادي هوكا رائف – أهمية الخلافة والملكية، وشكلت كذلك أغلبية الجماعة المعارضة في مجلس الأمة التركي الكبير الذي كان متغايرًا ونشطًا للغاية فيما يتعلق بالمشاركة السياسية، فنظم مصطفى كمال أتباعه حول "جماعة الدفاع عن الحقوق" في مجلس الأمة التركي الكبير، وأسست المعارضة الاتحادية "الجماعة الثانية" في أول عام ١٩٢٢م عندما عاد الزعماء الاتحاديون - مثل: واصف الأسود - من المنفى في مالطة، وكانت الجماعة متغايرة، ولكنهم اتحدوا في مواجهة ما عدوه رغبات مصطفى كمال الدكتاتورية (ديميرل ١٩٩٤م) التي جربوها عندما قرر إنهاء الملكية العثمانية عقب انتصاره على اليونانيين في سبتمبر.

الخلافة ونهاية الحكم الملَكي:

إلغاء الملَكيةِ العثمانية:

أفضى الإطار التاريخي لعصر ما بعد الحرب العالمية الأولى إلى إلغاءِ الحكم الملَكي، كما أن انهيار الملَكياتِ الروسية والألمانية والنمساوية والإيرانية بين سنتي ١٩١٧م و١٩٢١م قد أوجدَ ظروفًا مواتيةً من أجل أنظمة الحكم الجمهوري، وعلاوةً على ذلك فإن معظم الأتراك الشبان الذين أداروا "الصراع القومي" في تركيا قد نشئوا في ظل نظام حكم السلطان عبد الحميد الثاني (المستبد)، وكانوا يزدرونَ الملَكية المطلقة بوصفها مؤسسةً سياسيةً، وفي النهاية أدى الموقف السلبي - بوجه عام - للسلطان الحالي تجاه مقاومة القوميين في الأناضول إلى رد فعل عنيف بين القوميين ضد السلطان فأعربُوا عن بغضِهم القصر بشدة بعد الانتصار على اليونانيين في أغسطس من عام ١٩٢٢م، مثلما ذهبَ رفعت باشا - صديق مصطفى كمال المقرب - إلى إسطنبول بعد هدنة مدانيا بين بريطانيا والمقاومة الأناضولية في أواخر شهر أكتوبر من عام

١٩٢٢م حاكمًا لثراس، وقد استقبله أهل إسطنبول بالترحيب والهتاف، وهناك التقى المندوبين الساميين البريطانيين من أجل التخطيط للانتقال المنظم للسلطة (من اليونانيين) في ثراس، وقد زار كذلك المساجد الأثرية وأدى الصلوات هناك بالإضافة إلى إلقائه الخطب التي انتقد فيها بشدة الملَكية بوصفها نظامًا قَمعيًا يجب إلغاؤه، لكنه كان حريصًا على استخدام الخِطاب الديني، وفي إحدى هذه الخطب تحدث رفعت باشا في مسجد آيا صوفيا عن الحرب اليونانية قائلًا: لقد كان هذا الانتصار وليدَ الإيمان بالسيادة القومية، والسلطة القومية، والقوة القومية والإيمان بالله العلي القدير، وإن هذا المكان سيظل مسلمًا إلى الأبد (إسطنبول تحتفل، الشرق، ١١/٩، ٨ نوفمبر ١٩٢٢م، مستشهَد به في شو ٢٠٠٠م، ج٤، ص١٨٧٤).

وفي أعقاب الحرب ضد اليونانيين قرر مصطفى كمال - الذي كان قد عزز حينئذ مركزه بوصفه زعيمًا للمقاومة - إلغاءَ الملَكيةِ وإعلانَ مجلس الأمة التركي الكبير الذي سوف يُسيطر عليه فيما بعد بصورة كاملة على أنه الهيئة الحاكمة الوحيدة في تركيا، فلم يكن لديه أي خطط لاستعادة النظام الإمبراطوري؛ لأن الإمبراطورية العثمانية كانت قد خسرت أراضيها العربية على أي حال، وعلى الرغم من ذلك فإنه لم يستطع أن يفصح عن خططه بسبب معارضة الاتحاديين المؤيدين للملكية في مجلس الأمة التركي الكبير، وعلى أي حال فقد كان كثيرًا ما يعبر عن ولاء المقاومة للسلطان (انظر أعلاه)، وأن الدستور الذي صاغه عام ١٩٢١م قد ذكَرَ بوضوح أن هدفهم الرئيس كان حماية الخلافة وخدمة السلطان على الرغم من أنه بين أن "السيادة تنتمي - دون قيود أو شروط - إلى الأمة" (البند الأول، انظر: الفصل الثاني من أجل مناقشة مفصلة)، حتى إن رءوف أورورباي بك - وهو أحد أصدقاء كمال المقربين، ورئيس اللجنة التنفيذية التابعة لمجلس الأمة التركي الكبير (لم يكن هناك حكومة رسمية داخل مجلس الأمة التركي الكبير، بل كانت اللجنة التنفيذية تقوم بدور مجلس الوزراء بشكل فعال) - قال في يوليو من عام ١٩٢٢م: "من الصعب علينا أن نسيطر على الموقف العام، ويمكن الحصول على ذلك من خلال سلطة اعتاد الجميع أن يَعُدَّهَا سَامِيةً بشكل لا يمكن أن يدانيها، وهي منصب السلطنة والخلافة، وإن إلغاءَ هذا المنصب، ومحاولة إحلال كِيانٍ ذي طابع مختلف محلها سيؤدي إلى الإخفاق والنكبة، إن هذا مرفوض تمامًا" (مستشهَد به في أحمد ١٩٩٣م، ص١٥).

على الرغم من ذلك فقد كانت هناك إشاعات في أكتوبر من عام ١٩٢٢م، بأن لدى مصطفى كمال خططًا لإلغاء الملَكية، وبناءً على طلب بعض أصدقائه المقربين - مثل: رءوف باشا، وفؤاد باشا، ورفعت باشا - أنكر بشكل واضح تلك الادعاءات أمام أعضاء

مجلس الأمة التركي الكبير عادًا ذلك خطوةً سياسيةً يحتمها واجبه العام والتاريخي (مصطفى كمال ١٩٦١م [١٩٢٧م]، ٢، ص٦٨٥).

لقد أتت الفرصة التي كان ينتظرها كمال من معاهدة السلام التي عرضها الحلفاء على تركيا عقب انتصارها فدعت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا واليونان - بوصفهم مضيفين - كلًا من حكومتي إسطنبول وأنقرة إلى لوزان من أجل المفاوضات، وبعد ذلك أرسل رئيس الوزراء توفيق باشا في إسطنبول رسالةً إلى أنقرة مقترحًا أن يمثل الأتراكَ في لوزان وَفْدٌ مشترك؛ مما أثار الغضب بين أعضاء مجلس الأمة التركي الكبير - ومنهم مصطفى كمال في المقام الأول - الذين اعتقدوا أن إسطنبول ليس لها الحق في تمثيل الدولة، وقد انتقد حميد بك - مندوب أنقرة في إسطنبول - الحلفاء لدعوتهم الخادعة، فأمر كمال رءوف بك على الفور - رئيس الوزراء بشكل فعال - بإعلان ضرورة فصل الخلافة عن الملكية، بل إلغاء الملكية، وأما ما يتعلق بمصطفى كمال؛ فقد كان إلغاء السلطنة تحتمه حقيقة أن السلطان وحيد الدين وتوفيق باشا وزملاءه قد قبلوا دعوة الحلفاء إلى مؤتمر لوزان على حساب المزايا التي اكتسبتها الأمة، وعلى حساب جهود وتضحيات كثيرة جدًا (١٩٦١م [١٩٢٧م]، ج٢، ص٦٨٧).

في الجلسة المغلقة لمجلس الأمة التركي الكبير في الثلاثين من أكتوبر اقترح رءوف بك بالنيابة عن اللجنة التنفيذية خطوةً بهذا الصدد، لم يسمح كمال في هذه الجلسة بكثير من النقاش فأعلن نهاية الإمبراطورية، ولكنه كالمعتاد استخدم أسلوبًا دقيقًا فيما يتعلق بالخلافة: ما دامت الإمبراطورية العثمانية قد انهارت فقد أُقِيمَتْ حكومة مجلس الأمة التركي الكبير، ووفقًا للدستور فقد أعطتها الأمة الحق في أن تحكم، وما دامت السلطنة في إسطنبول قد اندثرت، ولم يعد هناك حكومة شرعية في إسطنبول فقد تقرر نقل إسطنبول ومنطقتها إلى مسئولي مجلس الأمة التركي الكبير، وتقرر أن مكان (مركز) الخلافة - وهو حق شرعي للحكومة التركية - قد اختُطِفَ ويجب أن يُنقَذَ من الأجانب (مجلس الأمة التركي الكبير ٢٠٤: ٣١١، مستشهد به في شو ٢٠٠٠م، ج٤، ص١٨٨٣).

وقد قُبِلَ اقتراح اللجنة بإجماع مائة واثنين وثلاثين صوتًا وامتناعِ نائبين، واعتراض اثنين (العقيد صباح الدين بك وضياء خورشيد) مجادلين أن الشعب لن يقر ذلك دونَ مناقشة في المجلس، وعلى الرغم من ذلك فإن النتائج تركت مجلس الأمة التركي الكبير دون نصابٍ قانوني من الأصوات، ولم يتوصل إلى قرار نهائي، وفي اليوم التالي اجتمعت جماعة الدفاع عن الحقوق من أجل مناقشة كيفية المتابعة، فكرر مصطفى كمال آراءه السابقة فيما يتعلق

بضرورة إلغاء الملكية (مصطفى كمال ١٩٦١م [١٩٢٧]، ٢، ٦٨٩)، وفي الوقت نفسه حلت الجماعتان نزاعهما باقتراح وزير التربية والتعليم؛ أنه يجب أن تحتفظ الأسرة المالكة بالخلافة، ويجب أن يختار مجلس الأمة التركي الكبير الخليفة (شو ٢٠٠٠م، ج٤، ص١٨٨٣)، وفي الأول من نوفمبر من عام ١٩٢٢م اجتمع مجلس الأمة التركي الكبير مرةً ثانيةً، وصوّت لإلغاء الملكية، وفي أثناء المناقشات لم يكتف مصطفى كمال بمهاجمة السلطان وحيد الدين بوصفه زعيمًا عاجزًا، بل إنه قدم كذلك تفسيرًا نادرًا لتاريخ الخلافة باستخدام خطاب إسلامي قوي (انظر: الفصل الرابع وأدناه)، فقَبِلَ مجلس الأمة التركي الكبير خطوة اللجنة التنفيذية، وأُلغِيَتِ السلطنة العثمانية بصورة رسمية، وكان القانون يحوي بندين:

١- ما دام شعب تركيا قد قرر تبعًا للتنظيمات الأساسية (دستور عام ١٩٢١م) أن تمثل حقوقهم المستقلة، وأن يمارسها مجلس الأمة التركي الكبير، وهو ممثلهم الحقيقي دون حدود أو تقسيم، ولن يعترفَ بأي قوة أو لجنة غير قائمة على الإرادة الوطنية، فهم لا يعترفونَ بأي من صور الحكومة إلا حكومة مجلس الأمة التركي الكبير في خلال الحدود التي عيَّنها الحلفُ الوطني، ولذلك فإن شعبَ تركيا قد وَأَدَ في التاريخ حكومة إسطنبول التي كانت قائمةً على السيادة الفردية مثلَما حدث في السادس عشر من مارس ١٣٣٦م [١٩٢٠].

٢- تنتَمِي الخلافة إلى الأسرة الحاكمة العثمانية، وإن أفضلَ عضو مؤهل داخل هذه الأسرة الحاكمة - فيما يتعلق بالشخصية والحكمة - سينتخبه مجلس الأمة التركي الكبير خليفةً، وإن دولة تركيا هي أساس الخلافة (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ: ٢٧٩)[٢١٦].

وقد أعلن القانون كذلك أن جميع القوانين والقرارات والمعاهدات التي أقرتها حكومة السلطان ملغاة وباطلة كما في السادس عشر من مارس ١٩٢٠م يوم احتلال إسطنبول وحل البرلمان (انظر: توينبي ١٩٢٧م، ص٥٠ - ٥١)، وأعلن مجلس الأمة التركي الكبير كذلك أن الأول من نوفمبر - كما قال كمال - هو يوم ميلاد النبي، وهو عطلة قومية.

الخلافة الإسلامية، والسلطنة غير الإسلامية:

كانت المعارضة المؤيدة للملَكيةِ ضَعيفةً إلى حد بعيد في مجلس الأمة التركي الكبير أثناء المناقشة المتعلقة بإلغائها، وعلى الرغم من ذلك فقد كانت الخلافة حقًا في خطرٍ كما

٢١٦ للنصوص الأصلية للقانون والمقترح؛ انظر: مجلس الأمة التركي الكبير، أرشيف ج، الدورة الأولى، الحافظة ٣٠٨، ١٩٢٢م.

تكشف عن ذلك المناقشات المسهبة المتأججة حول عزل وحيد الدين من الخلافة وانتخاب خليفة جديد في الثامن عشر من نوفمبر من عام ١٩٢٢م (انظر أدناه)، ولم يشأ كثير من النواب - وبخاصة في الجماعة الثانية والأولى كذلك - أن تترك الخلافة دون سلطة سياسية، ولذلك طالبوا بالضمانات من مصطفى كمال الذي وافق اهتماماتهم بصورة مؤثرة، ولكن مستقبل الخلافة كان مصدر قلق حقيقيًا لكثير أثناء المناقشة السابقة المتعلقة بفصلها عن السلطنة العثمانية في الأول من نوفمبر.

وكانت النقطة الحاسمةُ - على نحو ما ذُكِرَ - فيما يتعلق بإلغاء الملَكية هي طلب رئيس الوزراء توفيق باشا أن ترسل أنقرةُ وفدًا مشتركًا إلى لوزان من أجل مؤتمر السلام، وفي أثناء المناقشات البرلمانية في الأول من نوفمبر، وعلى الرغم من أن هذا الطلب كان موضوع المناقشة على جدول الأعمال، وكذلك الجواب المناسب الذي سيقدم لإسطنبول فإن النواب كانوا يركزون على الخلافة ومكانتها ومغزاها فيما يتعلق بحكومة مجلس الأمة التركي الكبير في أنقرة، وادعى راسخ أفندي - من أنطاليا وهو عضو من العلماء ونائب ذو نفوذ ينتمي إلى جماعة مصطفى كمال الأولى - أن العالم الإسلامي لم يعد يعترف بالسلطان خليفةً لهم، بل إنهم كانوا يعدون مجلس الأمة التركي الكبير "المنقذ الوحيد للإسلام"، كما تبين ذلك من حقيقة أنهم قد أرسلوا وفودهم إلى أنقرة بدلًا من إسطنبول، ثم أتم حجته بأسلوبين خِطابيين؛ وهما: مقارنة الإسلام بالغرب فيما يتعلق بأصول الملكية، والإشارة إلى حديث النبي محمد المشهور، وقال: إن مبدأ الحكم الوراثي الذي وضع في تلك المزحة المسماة بالقانون الأساسي (الدستور العثماني) الذي "قد نقل حرفيًا من الدساتير الخاصة بباباوات أوروبا القديمة وملوكها، والذي لا يتفق مع الشريعة أو الحق أو العقل"، وانتقد راسخ أفندي البند الخامس من القانون الأساسي الذي لقب السلطان بـ "المقدس" (انظر: الفصل الثاني)، فقال كذلك: "إن شريعتنا تقضي أن كل قائد راعٍ، وهو مسئول عن رعيته، أما كلمة (المقدس) فهي معارضة تمامًا لشريعتنا، ويمكن استخدامُها فقط مع الله الكبير المتعال" (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٥٧ - ٢٥٨)، ولاحظْ أن استعارةَ الراعي والرعية هنا مأخوذة مباشرةً من حديث نبوي مشهور يؤكد مسئولية القادة، وهو حديث كان يستخدمه الأصوليون والحداثيون كثيرًا، بل العلمانيون كذلك (انظر: الفصل الرابع).

وبمثل ذلك قال حسين عوني من إرزروم - وهو قائد الجماعة الثانية، ولكنه كذلك

ناقد قاس للسلطان وحيد الدين[٢١٧] – في خطابه المتقِد: إن الأمة التركية العظيمة، قد أفاقت وأدركت استغلال السلاطين إياها، ثم تولت مصيرها من خلال المقاومة الأناضولية (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٥٨)، ولهذا السبب واصل حديثه قائلًا: إن مجلس الأمة التركي الكبير قد وحُدَ كل شيء في ذاته، وسيضُونَ ما يُوكل إليه – أي الخلافة – ولن يدع أبدًا المجال مفتوحًا أمام جرائم القتل الخاصة بالملكية تحت زي الخلافة، ولن يسمح أبدًا لهم بانتحال بعض الألقاب غير الشرعية، وإن مكانة الخلافة موضحة في القرآن، وسيحدد مجلس الأمة التركي الكبير منزلتها الشرعية، ويعهد بها إلى الأشخاص المؤهلين، ولقد أقسمنا منذ البداية: بأننا المدافع الحقيقي عن الخلافة، وأننا حاموها، وأن الشخصية الشرعية لمجلس الأمة التركي الكبير هي إبداء لها (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٦١).

كما تحدث فايزي بك – وهو نائب من ديار بكير ووزير الأشغال العامة – بعد حسين عوني، وأعاد إلى الذهن أن الخليفة كان عمليًا أسير حرب معلنًا أنه "بالرغم من وضع الخلافة المقيد فإن مجلس الأمة التركي الكبير هو فقط من يستطيع أن يحميها، وقد تضمن الأسلوب الخِطابي الذي نشره كل من حسين عوني وفايزي بك وآخرون تحديد مجلس الأمة التركي الكبير الذي كان يهيمن عليه مصطفى كمال وأصدقاؤه على أنه الحامي للخلافة الإسلامية، وهذا الأسلوب (الخيِّر) كان هدفه مساعدة العلمانيين في إضفاء طابَع الشرعية على مطالبتهم بحق مجلس الأمة التركي الكبير – بالنيابة عن الأمة التركية – ليس فقط في إلغاء السلطنة العثمانية، ونفي السلطان الخليفة الحالي، بل كذلك في تعيين الخليفة التالي، وسرعان ما يجري ذلك باختيار عضو سلس الانقياد من الأسرة العثمانية الحاكمة (انظر أدناه).

ومن أجل هذا كان عليهم أولًا أن ينزعوا طابَعَ الشرعية عن وضع الخليفة السلطان

---

٢١٧ كان **حسين عوني [أولاشن]** نائبًا في البرلمان العثماني الأخير، وفي دور الانعقاد الأول لمجلس الأمة التركي الكبير، وعلى الرغم من أنه لم يكن من المقربين **لمصطفى كمال** فإنه كان ناقدًا قويًا للملكية العثمانية، لقد وُلِدَ حسين في إرزروم عام ١٨٨٧م، ودرس في مدرسة الحقوق في دار الفنون في إسطنبول، وشارك في مؤتمري إرزروم وسيبواس أثناء النضال القومي التركي سنة ١٩١٩م، وفي يناير سنة ١٩٢٠م انتُخِبَ نائبًا في البرلمان العثماني الذي سرعان ما أغلقه السلطان تحت الضغط البريطاني، ثم توجه إلى أنقرة لينضم إلى مجلس الأمة التركي الكبير الذي افتُتِحَ مؤخرًا، وعمل قائدًا "للمجموعة الثانية" في مجلس الأمة التركي الكبير الذي كان يمثل المعارضة الرئيسة لحكم مصطفى كمال الفاشستي، ثم انتُخِبَ نائبًا لرئيس مجلس الأمة التركي الكبير بدعم من مجموعته (كان مصطفى كمال الرئيس)، وعلى الرغم من ذلك لم يسمح بانتخابه في انتخابات سنة ١٩٢٣م مثل أعضاء المعارضة الآخرين، وظل صامتًا خارج البرلمان حتى وفاته سنة ١٩٤٨م، غير أنه أسس حزب التنمية القومي – غير المهم، ولم يدم طويلًا – في سنة ١٩٤٥م مع عودة نظام تعدد الأحزاب في تركيا.

الحالي وحيد الدين، وفي الخطبة نفسها تخيرَ فايزي بك أسلوبًا خِطابيًا مشوقًا مرةً ثانيةً بالإشارة إلى الإسلام كي يثبت أن مطالبة وحيد الدين بالخلافة لا أساس لها من الصحة قانونيًا ودينيًا، وأشار فايزي بك إلى الحكم في الفقه الأصولي الذي يتطلب إمامًا كبيرًا حتى تصحَّ صلوات الجماعة، وذلك ما استخدمه الأصوليون في مناقشات سابقة لترسيخ المنزلة المزدوجة السياسية والدينية للخليفة في مواجهة ادعاءات الحداثيينَ (انظر: الفصل الرابع)، فقال فايزي بك: لقد زرتُ كلَّ شبر في الأناضول هذه المرةَ، وشهدت أن كل الناس والعلماء - حتى أولئك الذين نشئوا أثناء عصر السلطنة - يتفقون أن صلاة الجمعة (الجماعية) غير شرعية الآن، وقد فهم الجميع هذه الحقيقة اليوم، هناك فقط مجموعة صغيرة من الناس ملتفة حول السلطنة، وبغض النظر عن هؤلاء الناس القلائل فإن وجهة نظر الأغلبية مع مجلس الأمة التركي الكبير (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٦٣).

وبعد تلك الخطبة صعد مصطفى كمال إلى المنصة بوصفه رئيس مجلس الأمة التركي الكبير ليلقي خطبته الشهيرة المسهبةَ حول ضرورة إلغاء الملَكيةِ، ولم يكتفِ في خطبته بتأكيد الطبيعة غير الإسلامية الخاصة بالملَكية، بل قدم سردًا ممتعًا عن الخلافة داعمًا وممجدًا إياها، وقد قُوِيَتْ خطبة كمال باستراتيجيتين خِطابيتين مألوفتين، وهما: الإشارة إلى النصوص المقدسة والاستشهاد بالتاريخ الإسلامي على نحو ما نُوقِشَ في الفصل الثالث، فعرضت الخطبة أولًا نوعًا من الفلسفة الإسلامية للتاريخ؛ فقال إن الإنسانية قد مرت بمرحلة الطفولة والمراهقة التي وصلت منها إلى مرحلة النضج فقط بمساعدة الأنبياء الذين أرسلهم الله، ومما يثير الاهتمام أن كمالًا - عند هذه النقطة - ربط بمهارة حركة مجلس الأمة التركي الكبير لفصل الخلافة عن الملَكيةِ بقصة حياة النبي محمد: لهذا السبب فإن النبي العظيم هو النبي الخاتم وكتابه هو الكتاب الكامل، وقد ولد محمد المصطفى - عليه الصلاة والسلام وهو خاتم الأنبياء - منذ ١٣٩٤ عامًا في الفجر قبل الشروق في صباح يوم الاثنين في الثاني عشر من شهر ربيع الأول الهجري أو أبريل الرومي، واليوم يوافق ذلك اليوم والله أسأل أن يجعلها صُدفةً نافعةً (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٦٦ - ٢٦٧).

وبعد ذلك تحدث أكثر عن قصة حياة النبي، مثل طفولته والصعوبات التي واجهها أثناء رسالته بوصفه نبيًا، ثم واصل كمال ليناقش بالتفصيل الطريقة التي انتُخِبَ بها الخلفاء الأربعة الأوائل بعد وفاة النبي، وكيف تحولت الخلافة الحقيقية فيما بعد إلى نظام مَلَكي لم يُرِدْهُ الله ولا النبي: عقب وفاة النبي كانت هناك مسألة انتخاب قائد ليخلف رسول الله، وكان

أبو بكر الصديق ملائمًا لأن يصبحَ الخليفة، ولكن أيها السادة بمجرد وفاة الرسول نشأ النزاع والردة والعصيان في كل مكان، لكن أبا بكر الصديق قضى عليهم وتولّى زِمَامَ الأمر، وفيما بعد سأل الخليفة الثاني عمر رضي الله عنه – ذات مرة – حذيفة بن اليمان رضي الله عنه عن "الاضطراب المنتظَر الذي سينشأ كالأمواج العاتية" فأجابه قائلًا: "لا داعي للقلق بهذا الشأن، فهناك باب مغلق بينك وبينه" فسأله عمر: هل سيُفتَح الباب أم سيُكسَر؟ فقال حذيفة: بل سيُكسَر!

أجل، لقد أدرك عمر رضي الله عنه أن النظام السياسي الذي يُسمَّى (الخلافة) لم يعد كافيًا، وبعد ذلك أصبح عثمان رضي الله عنه الخليفة، ولكن الباب الذي كان يجب أن يُكسر قد كُسِرَ فانتشر القيل والقال والسخط في كل أرجاء العالم الإسلامي، وكان عثمانُ المسكين بائسًا يائسًا ... فحاصرت الجماعات المتمردة بيته وقتلته أمام زوجته الحبيبة، وبعد كثير من سفك الدماء والاهتياج العظيم انتُخِبَ عَلِيٌّ كرم الله وجهه خليفةً، ودعوني أكرر، لقد كُسِرَ الباب؛ إذ لم يعترف معاويةُ بخلافة علي، بل إنه كان يلومه لمقتل عثمان، وأجبر الخليفة – الذي كان واجبه الرئيس هو تطبيق الأحكام القرآنية – على وقف القتال ضد الجيش الأموي الذي وضع جنوده صفحات القرآن على أسنة رماحهم ... ثم حول معاوية الخلافة إلى حكم قائم على السلالة الحاكمة، ولكنه احتفظ باللقب، وفيما بعد سُمِّيَ ولاة الدولة العباسية كذلك الخلفاء (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٦٧ : ٢٧١).

وبعد هذه المقدمة المُسهبة ركز كمال على العصر السلجوقي "القرن الحادي عشر" الذي انفصلَتْ فيه الخلافة عن الملكية، وذلك لكي يصلَ إلى غرضه الرئيس؛ وهو أن الخلافة ستبقى إن هي فُصِلَتْ عن الملَكية، ثم انتقل إلى عام ١٩٢٢م ليبين أن النظام ذا الطبقتين المكون من حكومة مجلس الأمة التركي الكبير والخلافة دون سلطة سياسية؛ منسجم تمامًا مع الإسلام: في القرن الرابع الهجري تأسست دولة تركية قوية سُمِّيَتِ السلاجقة التي سيطرت حينئذ على الخلفاء العباسيين المقيمين في بغداد، فأقام الخلفاء في بغداد جنبًا إلى جنب مع شخص يُدْعَى ملكشاه الذي كان يمثل السلطة التركية، والآن أود أن أحلل هذا الموقف بإيجاز:

وافق السلطان التركي – الذي كان يمثل السيادة والسلطة الخاصة بدولة تركية عظيمة – أن يُبقِيَ الخلافة خارج حكومته، وإن كان من الممكن – إن شاء – أن يُلْغِيَ المؤسسة التي كان يسيطر عليها، وأن يدمج كل السلطة والألقاب المرتبطة بهذه المؤسسة مع لقبه الخاص، وكان من الممكن أن يفعل ملكشاه – إن شاء – في ذلك الوقت في بغداد ما فعله سليم الموقر

بعد حوالي خمسة قرون...

الآن أيها السادة من الملائم للخلافة – بلا ريب – أن تبقى اليوم جنبًا إلى جنب مع المؤسسة التي تمثل السيادة الوطنية، وهي مجلس الأمة التركي الكبير، وسيكون لها جلالٌ أكثر من تلك الخلافة البائسة العاجزة بالمقارنة مع ملكشاه؛ لأن مجلس الأمة التركي الكبير هو الذي يمثل الدولة التركية اليوم، ولقد وعدتِ الأمة التركية كلها، بل أخذتْ على عاتقها واجبًا دينيًا، وهو أن تكون الأساس السياسي للخلافة (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٧١).

وبعد ذلك سرد مصطفى كمال بإيجاز تاريخ الخلافة منذ الخلفاء الأربعة الأولِ حتى القرن العشرين؛ لكي يبرهنَ "أن الصورة الحالية لحكومتنا طبيعية وضرورية ومفيدة لكل من تركيا والعالم الإسلامي جميعًا" (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٧١ : ٢٧٤)، وأشار إلى أن "الشجاع الموقر سليم الأول قد أعاد توحيد الخلافة مع السلطة السياسية من أجل إحيائها وتمجيدها، ولكن السلطان الأخير وحيد الدين قد خان الأمة التركية بإنهائه استقلال الدولة التركية"، وقد مهَّدَ بذلك لإنهاء حكمه.

لقد كان التخصيص الانتقائي للتاريخ الإسلامي – المدعم بمناقشة مفصلة لقصة حياة النبي، وإن لم تكن لها صلة بصورة جوهرية – والتسويغ الإسلامي التالي لفصل الملَكيةِ عن الخلافة أسلوبين خِطابيين ذَوي أثر – بالمعنى المزدوج للكلمة – فيما يتعلق بإضفاء طابَعِ الشرعية على الخطوة الجذرية من أجل تجريد الخلافة الإسلامية من بِنيتِها التحتية السياسية على الرغم من أن كمالًا ادَّعَى أنه منذ ذلك الوقت فصاعدًا سيكونُ مجلس الأمة التركي الكبير أساسها، فكان خِطابه الإسلامي مفيدًا؛ بمعنى أنه أعطى النواب المرتابين العهد بأن الخلافة ستبقى داخل النظام الجديد جنبًا إلى جنب مع مجلس الأمة التركي الكبير، وأن التطورات اللاحقة – أي إلغاء الخلافة – ستثبت أن هذا العهد لم يكن صادقًا، أي أن هذا الخِطاب الإسلامي استخدمه مصطفى كمال استخدامًا فعالًا ليكون جزءًا من "استراتيجيته الكبرى"؛ كي يصبح رئيس دولة الأمة التركية التي لن تجيز قائدًا دينيًا عالميًا (انظر كذلك أدناه).

ويُضاف إلى ذلك أنَّ خطبته النقدية كانت تحوي استراتيجية خطابيةً ستصبح سمةً مهمةً واضحة في خطاب الفاعلين العلمانيين: مَزجُ الخطاباتِ الإسلامية و"التركية" القومية، ولقد اكتشفنا بالفعل هذه الاستراتيجيةَ في الخطب السابقة التي ألقاها صديقًا كمال من النواب حسين عوني، وفايزي بك، ثم وضحها مصطفى كمال أكثر في خطابه لمجلس الأمة التركي الكبير عن طريق تحديد "الأمة" تحديدًا خِطابيًا في موقع الموضوع في تلك الخطوة العلمانية: إن

الأمة التركية التي أسَّسَتِ الإمبراطوريات المنغولية والسلجوقية والعثمانية – ناظرين إليهم في مواجهة أحداث شتى – قد أسَّسَتْ هذه المرة دولةً باسمها، وتمكنت بقدرتها وقوتها التي وَلَدَتْ بها أن تقاوم كل النكبات التي واجهتها.

لقد تولت الأمة الآن مصيرها بيديها واختارت أن تمثل ملكيتها وسيادتها القومية لا من خلال فرد، بل مجلس يتكون من نواب انتخبهم كل أعضائها، وهذا المجلس هو مجلسكم السامي، مجلس الأمة التركي الكبير، وإن حكومة تلك المؤسسة المستقلة تُسمَّى حكومة مجلس الأمة التركي الكبير، وليس هناك حكومة مَلَكية / سلطة أخرى، وما من حكومة غيرها (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٧٤).

وقُرْبَ نهاية خطبة مصطفى كمال كررَ وجهة نظره بشأن الخلافة؛ إذ أنها ستبقى جنبًا إلى جنب مع حكومة مجلس الأمة التركي الكبير الذي سيكون أساسًا لها، وأن هذا النظام إسلامي أكثر من حكم الأسرة الحاكمة، وقد حذفَ في ممارسته الخِطابية حقيقة أن وجهة نظره كانت تُلمِحُ بوضوح إلى صورة رُوحيةٍ للخلافة مجردةٍ من أي سلطة سياسية عسكرية؛ وذلك ما يتفق مع الحكم الجمهوري العلماني، وقد استخدم استراتيجية خِطابيةً أخرى، وهي إعادة تعريف الخلافة بوصفها مؤسسةً روحيةً محضةً: إن هناك سؤالًا يتعلق بما سيحدث عندما يزول هذا الوضع الشخصي "الملكية" الذي ينسب إلى نفسه لقب الخلافة.

أيها السادة، لقد رأينا أن الخلافة ظلت جنبًا إلى جنب مع الملَكيةِ – ولكنها منفصلةً عنها – لمدة قرون في بغداد أثناء عهد الخلفاء العباسيين، ثم في مصر، وكذلك اليوم، فإنه من الطبيعي أن تبقى مؤسسةُ الملَكيةِ والسيادة جنبًا إلى جنب مع مؤسسة الخلافة، والفرق هو أنه في بغداد ومصر كان هناك شخص يجلس على مقعد الخلافة، أما في تركيا فإن الأمة تَجلس الآن على ذلك المقعد، وسيشغل مقعد الخلافةِ شخص موقر، وسيكون أساسه الدولة التركية بخلاف الحال في بغداد ومصر؛ حيث كان يجلس على المقعد شخص عاجز يائس، وبهذه الطريقة سيكون شعب تركيا أكثر سعادةً وثراءً بوصفها دولةً متمدنةً حديثةً – من ناحية – ومن الناحية الأخرى ستكون الخلافةُ نقطةَ وصل بالنسبة لروح العالم الإسلامي كله وضميره وإيمانه، ومصدرًا عاليًا شريفًا للإلهام فيما يتعلق بقلوب المسلمين.

أيها السادة، من الآن فصاعدًا سوف يظهر المستقبل بوضوح مدى جدوى الخلافة بخصوص الدولة التركية بل العالم الإسلامي كله.

ستكون الدولة التركية الإسلامية أكثر الدول سعادةً في العالم ومصدرًا للسعادة المضاعفة... (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٧٤ - ٢٧٥).

وبعد خطبة كمال جرت مناقشة حامية في المجلس، وقدم أعضاء مجلس الأمة التركي الكبير اقتراحات عديدةً، ولاسيما النواب المحافظون؛ أمثال: الأستاذ إسماعيل شكرو (من كاراهيار)، ويوسف ضياء (من بيتليس) فيما يتعلق بفصل الخلافة عن الملكية، ثم أُحِيلَتْ تلك الاقتراحات إلى لجنة مشتركة مكونة من النواب العلماء من أجل مناقشة اتفاقها مع الشريعة، وفي البداية وافقتِ اللجنة على أنه لا يمكن فصلُ الخلافة عن السلطنة وفقًا للشريعة الإسلامية، وكان مصطفى كمال يُنصِتُ بهدوء إلى المناقشات، ثم وقف على المنصة التي أمامه وكان غاضبًا جدًا:

"لقد أعلنتُ - أيها السادة - أنه لا يمكن نقل السيادة أو الحق في الحكم من شخص إلى آخر عن طريق مناقشة أكاديمية، بل إن السيادة تُؤخَذُ بالقوة والسلطة والعنف، فبالعنف حصل أبناء عثمانَ على السلطة ليحكموا الأمة التركية وليحتفظوا بحكمهم لما يزيد على ستة قرون، والآن تثور الأمة ضد هؤلاء المغتصبين وتضعهم في مكانهم الصحيح وتستولي بالفعل على سلطتهم، وتلك حقيقة واقعة، فلم تعد المسألة تتعلق بإدراكنا إذا ما كنا نريد ترك هذه السيادة بيدي الأمة أم لا، إنها ببساطة مسألة سرد حقيقة واقعة، أي شيء تحقق بالفعل ويجب قبوله على هذا النحو دون شرط، ويجب أن يتم بأي ثمن، وإذا رأى المجتمعون هنا - أي المجلس والآخرون - أن هذا أمر طبيعي تمامًا فإن هذا سيكون ملائمًا جدًّا من وجهة نظري، وعلى العكس من ذلك فإن الحقيقة ستظهر بالشكل الضروري، وإذا حدث هذا فمن الممكن قطع بعض الرؤوس!" (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص٢٧٨، ١٩٦١ [١٩٢٧]، ٢، ٦٩٠ - ٦٩١).

كانت لهجة الوعيد - الواضحة - مجديةً مع أعضاء اللجنة وكانت دالةً على العنف الذي صاحب علمنةَ النظام السياسي التركي بين عامي ١٩٢٠ : ١٩٣٠م، وأنهى كمال المناقشة بتحذير النواب من العواقب الوخيمة؛ إذا ما رفضوا وجهة نظره، ثم اتخذ مزج خطابه القومي بخطاب إسلامي استراتيجيةً خِطابيةً كذلك للمرة الثانية، وكان يستخدم هذه الاستراتيجية بأسلوب مؤثر؛ فكان يربط نفسه "بالأمة"، بل كان يضع نفسه في موقف استطاع من خلاله التحدث باسم "الأمة"، وكان هذا الأسلوب الخِطابي الذي سيطبقه كثيرًا طَوَالَ حياته يهدف إلى استمداد التسويغ من فكرة شرعية واسعة الانتشار، وهي السيادة التي أوجدتها ظروف

المقاومة الوطنية ضد "الأعداء الأوروبيين"، لكنه لم يستبعد التسويغ الإسلامي، بل كان مزيجًا من الإشارات القومية والدينية، مثلما حدث دستور ١٩٢١م الذي كان قد صاغه، وكثير من ملاحظات كمال الأخرى: لقد قلتُ وأصدرتُ بيانًا مطولًا ليس هناك مطلقًا أي مسوغ لقلق السادة الموقرين وفزعهم مما يتعلق بالجانب الديني للمسألة. سوف أشرح لكم؛ فأجاب الأستاذ مصطفى أفندي - النائب عن أنقرة - قائلًا لقد نظرنا إلى المسألة من وجهة نظر أخرى، أما الآن فنحن على بصيرة (مصطفى كمال ١٩٦١ [١٩٢٧]، ٢، ٦٩١).

وبعد ذلك أُحْضِرَ اقتراح اللجنة المشتركة الذي يحوي البندين المذكورين آنفا، وبعد خطبتينِ قصيرتين ألقاهما مصطفى كمال وحسين عوني بأسلوب الخطب نفسه المستشهَدِ بها آنفًا قُبِلَ بأغلبية الأصوات في الأول من نوفمبر من عام ١٩٢٢، وبعد ذلك أعلن مجلس الأمة التركي الكبير نهاية الملَكية العثمانية في تركيا والعالم الإسلامي الرحيب، وعلى الرغم من أن هذا القرار كان يعني إضفاء الطابع الرسمي على تغيير النظام بانقلابٍ عسكري شرعي فإنه - كما ذُكِرَ - لم يلق معارضةً قويةً داخل مجلس الأمة التركي الكبير، وعلى الرغم من ذلك فقد كان هناك رد فعل داخلَ المجلس وخارجَه، ولم يَكنْ رَدُّ الفعل هذا ضد تغيير النظام ذاته، بل ضد تغيير مكانة الخليفة من منصب دنيوي إلى منصب روحي.

جاء رد الفعل الرئيس على القانون الذي أقره المجلس بقيادة مصطفى كمال في الأول من نوفمبر في محيط الخلافة على وجه الخصوص، فقد انتقد - مثلًا - العالم ذو النفوذ وشيخ الإسلام السابق مصطفى صبري أفندي - الذي كان يعيش في مصر في ذلك الوقت - بشدة خطوة مجلس الأمة التركي الكبير نحو فصل المنصبين عن طريق الإشارة - كالمعتاد - إلى التاريخ الإسلامي، فقال: إن العُرْفَ كان دائمًا أن يعين الخليفة الحكام المحليين (السلاطين والأمراء)، ولكن لأولِ مرة في التاريخ الإسلامي عَيَّنَ "السلطانُ: حكومةُ أنقرةَ" الخليفةَ، وهذا الأمر غير مقبول من وجهة النظر الإسلامية (مصطفى صبري ١٩٢٤م).

كما انتقد عالم ومفكر حداثي بارز آخر في مصر وهو رشيد رضا الذي نوقشتْ أفكاره في الفصل الخامس مجلسَ الأمة التركي الكبير، وكان في السابق يُسمِّي مصطفى كمال "غازيًا" "المحارب المسلم"، و"خادم الإسلام والمسلمين والبطل في مواجهة الأيديولوجية الاتحادية الخاصة بالطورانية" (رشيد رضا ١٨٢١، ص٧٤٣ والصفحات التالية)، ولكنه في هذه المرة عارض قرار كمال، وَوَفْقًا لرضا فقد قَدَّمَتْ هذه الخطوةُ - التي فصلتِ الخلافة عن الملكية وألغتِ الملَكية؛ لتقلص بذلك ما تبقى من سلطة الخليفة السياسية - خِلافةً دون سلطة

سياسية، وهذا أمر غير مقبول في الإسلام، فقال كذلك: ما دامتِ الخلافة لا ينبغي أن يكون لها سوى سلطة رُوحية فإن الخليفتين العثمانيين الأخيرين السلطان وحيد الدين وعبد المجيد لم يكونا جديرَيْنِ بالانتخاب ليصيرا خليفتين؛ إذ لم يكن لديهما أي سلطة "سياسية" حقيقية لكونهما فقط "خليفتين روحيين"، وهذا أمر غير موجود في الإسلام (رشيد رضا ١٩٢٢)، وقد اقترح – عوضًا عن ذلك وكما هو مناقش في الفصل الخامس – انتخاب خليفة من بين العلماء العرب ذوي السلطة السياسية والاعتراف بالدولة التركية الجديدة أساسًا للخلافة[٢١٨]، ولقد أثبت انتخاب خليفة جديد من قبل مجلس الأمة التركي الكبير عقب اقتراح الأول من نوفمبر أن مصطفى صبري ورشيد رضا كانا على صواب فيما يتعلق بتحول الخلافة إلى مجرد منصب لا حول له ولا قوة.

انتخاب الخليفة الجديد:

كان انتقال السلطة الرسمي من إسطنبول إلى أنقرة عقب إلغاء الملَكية العثمانية إجراءً سلميًا، وبعد قرار مجلس الأمة التركي الكبير بأربعة أيام سلم رئيس الوزراء توفيق باشا في إسطنبول ختم مكتبه إلى مندوب أنقرة رفعت باشا، وفي السابع عشر من نوفمبر من سنة ١٩٢٢م غادر السلطان وحيد الدين القصر، وطلب اللجوء على متن سفينة حربية بريطانية خوفًا على حريته، بل حياته[٢١٩]، وفي اليوم التالي صَوَّتَ مجلس الأمة التركي الكبير بالإجماع ونشر فتوى لعزل السلطان السابق من الخلافة[٢٢٠]، وفي اليوم نفسه ناقش النواب انتخاب الخليفة الجديد وكيفية إجراء ذلك؛ فاقترح إسماعيل شكرو – وهو عالم حداثي وأحد خصوم مصطفى كمال الأقوياء – أنه من ناحية الإجراء فإن مجرد الانتخاب لا يكفي، بل يجب على كل مجلس الأمة التركي الكبير أن يعطي الولاء (البيعة) للخليفة الجديد، مما سيضفي الطابع

---

٢١٨ على نحو ما أشير إليه في الفصل الثالث سيشارك رضا – بعد إلغاء الخلافة – في تنظيم مؤتمر الخلافة الأول في القاهرة في الثالث والعشرين من مايو سنة ١٩٢٦م، وسينشر أحداث المؤتمر في جريدة المنار (انظر: رشيد رضا ١٩٢٦م)، لكن سيحبطه إخفاق المؤتمر بسبب عدم وجود الدعم التركي الذي كان يَعُدُّهُ جوهريًا لإحياء الخلافة (ميرت أوجلو ٢٠٠٥م، ص٥٨) سأناقش فيما يأتي مؤتمرات الخلافة المخفقة – مثل مؤتمر القاهرة – بمزيد من التفصيل؛ تحت عنوان "بعد الخلافة".

٢١٩ انظر: إعلان الجنرال تشارلز هارينجتون، قائد قوات الاحتلال البريطاني في إسطنبول، في خطاب منه إلى رفعت باشا (منصوص عليه في مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب: ٢٨٢)، وقد ذهب وحيد الدين أولًا إلى مالطا، ثم إلى مكة ضيفًا للملك حسين.

٢٢٠ لنص الفتوى الموقعة من وهبي أفندي، وزير الشريعة ونائب قونيا؛ انظر: مجلس الأمة التركي الكبير، أرشيف ج، الدورة الأولى، ١٩٢٢، وانظر أيضًا: مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٥٣.

الرسمي على قيادة الخليفة السياسية.

وردًا على ذلك اقترح الحاج مصطفى أفندي من أنقرة - وهو عالم عضو في جماعة كمال الأولى أن الولاء من لجنة مكونة من خمسة إلى عشرة أشخاص يمثلون مجلس الأمة التركي الكبير سيكون كافيًا (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٥٧ - ١٠٥٨)، وادَّعى قليل من المحافظين (مثل: حافظ محمد بك من ترابزون) أن مجلس الأمة التركي الكبير لم يكتسب الصلاحية الشرعية بوصفه أهل الحل والعقد (اللجنة الخاصة بانتخاب الخليفة)، وأن الخليفة يجب أن يكون له سلطة دنيوية ولكن تجاهلهم (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٦٠)، وعقب المناقشات انتخبَ النواب عبد المجيد أفندي - ابن عم وحيد الدين ووريث العرش - خليفةً بـ ١٤٨ صوتًا من إجمالي ١٦٣ صوتًا (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٦٣)، واختُتِمَتِ الجلسة بابتهال أداه النائب العالم عالم أفندي من قيصري.

وعلى الرغم من أن معظم النواب وافقوا أثناء عملية الانتخاب مصطفى كمال - الذي انتقدَ بشدة السلطان السابق وأعلن أنه خائن[٢٢١]- على عزل السلطان وحيد الدين فإن قرار المجلس لانتخاب عبد المجيد - كما ذُكِرَ - جاء عقبَ مناقشة حامية حول مكانة الخليفة الجديد، فكان كثير من النواب المحافظين (والحداثيين) ولاسيما بعض (العلماء) الموقرين يريدون أن يَعدُّوهُ رئيسًا للمجلس وزعيمًا للعالم الإسلامي مدعمًا بالسلطة السياسية، وذلك ما لم يُجزْهُ مصطفى كمال وأصدقاؤه، فقدم العلمانيون - ولاسيما كمال نفسه - بالضبط الحجج الدينية نفسها مستخدمين أساليب خِطابيةً مماثلةً كما فعلوا قبل ثلاثة أسابيع أثناء المناقشات المتعلقة بإلغاء الملكية.

وفي مواجهة اتهامات المعارضة كرر كمال ادعاءه السابق أن "الدولة التركية والشعب التركي هما أساس الخلافة"، ولكنه في هذه المرة أضاف حيلةً بأن جعل هذا الافتراض مسوّغًا لادعائه أن الخليفة شخص لا يستطيع أن يمارس سلطة الخلافة ممارسةً كاملةً بالنظر إلى وجود مؤسسةِ "مجلس الأمة التركي الكبير" مزودة فعلًا بالسلطة السياسية، وهذه الفكرة التي

---

٢٢١ كان إسماعيل شكرو من كاراهيسا، ويوسف ضياء من بتليس - كالمعتاد - أكثر أعضاء المجموعة الثانية (المحافظين) صراحة؛ إذ عارضوا تسمية وحيد الدين خائنًا (انظر: مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٣ ب، ص٢٩٦ والصفحات التالية)، ولقد حاول العلمانيون كذلك نشر الدعاية مدعين أن الخليفة السابق خان الشعب التركي والعالم الإسلامي - خارج مجلس الأمة التركي الكبير - بشكل رئيس خلال مقالات الدوريات والكُتيبات التي صُنِّفَتْ تحديدًا عن "الهارب" وحيد الدين (انظر - مثلًا -: عبده ناقي ١٩٢٢م).

صِيغَتْ بدقة بعبارات دينية كانت أسلوبًا خِطابيًا مهمًا؛ لأن العلمانيين سيستخدمونها فيما بعد لتكون أهم حجة لإلغاء الخلافة ذاتها (انظر أدناه)، وقد أتمَّ كمال هذا الأسلوب بأسلوب آخر عن طريق وضع الطبيعة العالمية للخلافة بجانب المجال القومي للدولة التركية الحديثة المحاطة بحدود دولة الأمة: إن هذا المجلس ينتمي إلى تركيا، إلى الشعب التركي، وإن سلطته وولايته تخص فقط مشاعر الدولة التركية والشعب التركي ومصيرهما، أيها السادة، إن هذا المجلس لا يستطيع أن ينسب لنفسه سلطةً تضم العالم الإسلامي كله، وبناءً على ذلك فإن ما يمثله الشخص الذي يعمل رئيسًا لهذا المجلس يخص تركيا فقط، وهذا أمر محدود، ومن الناحية الأخرى فإن منصب الخلافة السامي هو مؤسسة مقدسة تشمل العالم الإسلامي كله، وإن مهمة الدولة التركية والشعب التركي الدينية الوجدانية في هذه المرحلة هي أن يكونوا أساس هذا المنصب المقدس حتى تصل بقية العالم الإسلامي إلى المرحلة نفسها "من الاستقلال"، وإن مهمتنا هي حماية سلطة الخلافة وشرفها في أعين كل من العالم الإسلامي كله وكذلك العالم غير الإسلامي، ولكنها أيها السادة لا يمكن، بل لن تسلم وجودها إلى أهواء خليفة ما وسلطته! (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٥١).

كان للجماعة العلمانية هدف محدد وهو أن يبقى الخليفة المنتخَب عبد المجيد أفندي في إسطنبول بدلًا من أنقرة؛ لأن إسطنبول ما زالت تحت الاحتلال البريطاني؛ وذلك ما يستحيل معه أن يمارس الخليفة أي سلطة دنيوية على مجلس الأمة التركي الكبير، وفي مواجهة حجة الحداثيين أن الخليفة لا يمكن أن يكون أسيرَ حرب وفقًا للشريعة الإسلامية (انظر - مثلًا -: الخطب التي ألقاها نجاتي بك، والإمام شكرو، ويوسف ضياء بك، ومجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٤٨: ١٠٥٢). أقام مصطفى كمال حجةً إسلاميةً مماثلةً فعالةً مشيرًا إلى مكانة إسطنبول الخاصة "بوصفها مركز الخلافة"، والمهمة المعلنة لمجلس الأمة التركي الكبير (والقوميين) "لإنقاذ الخلافة": لقد بدأنا في ممارسة بعض النفوذ على إسطنبول "المحتلة" دون استخدام أي قوة "عسكرية"، وعلى الرغم من ذلك فإن مركز الخلافة لم يصبح مستقلًا تمامًا بعدُ، ولكنَّ واجبَ تركيا هو إنقاذ الخلافة، وهذه مسئولية خاصة نحملها على عاتقنا، وهذه كذلك مهمة تدعمنا بقوة في أعين العالم الإسلامي، وليس من الملائم أن نُشَوِّشَ هذه الصورة، أي ليس من الملائم أن ننقل مركز الخلافة إلى مكان مختلف مراعاةً لظروف اليوم الخاصة (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٥٢).

ولدى سَنِّ القانون والفتوى التي عَزَلَتْ وحيدَ الدين، وانتُخِبَتْ عبد المجيد خليفةً جديدًا، تلقى

مصطفى كمال مساعدةً جوهريةً من بعض النواب العلماء في المجلس، وقد قدم راسخ أفندي من أنطاليا بمهارة - كما هو مناقش آنفًا - التسويغ الإسلامي لإلغاء الملكية العثمانية في الأول من نوفمبر تمامًا، مثل سيد بك الذي عاون كمالًا في إعداد خطبته المهمة في اليوم نفسه، وفي هذه المرة لعب وزير الشريعة محمد وهبي أفندي - وكان في السابق عضوًا في الطبقة الدنيا من العلماء - دورًا حاسمًا في إسكات المعارضة المحافظة عن الطريقة التي انتُخِبَ بها الخليفة الجديد، ومنزلته المحددة في الثامن عشر من نوفمبر، فلم يكتف بتوقيع الفتوى التي عزلت وحيد الدين من منصب الخلافة، بل أضْفَى كذلك طابَعَ الشرعية على مطالب مصطفى كمال المتعلقة بانتخاب الخليفة الجديد، وتحدث رسميًا بوصفه عالمًا ووزيرًا للشريعة عن عزل وحيد الدين - غير الشرعي طبعًا - فقط على أساس "طلبه اللجوء السياسي من العدو"، وضرورة انتخاب خليفة جديد، وذلك ما تقضي به الشريعة (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٤٦).

وعقب خطبة مصطفى كمال مباشرةً اعتلى محمد وهبي أفندي المنصة كذلك وتدخل تدخلًا جوهريًا في النظرية السياسية الإسلامية التي ألزمت أن يكون لدى الخليفة كل الشروط التي عددتها النظرية الأصولية؛ كأن يكون مجتهدًا - وذلك أعلى مستوى في الثقافة الإسلامية - ولديه القوة السياسية والعسكرية ليمارس السلطة السياسية، ولأن هذا غير ممكن اليوم فيجب نقلُ تلك السلطة إلى مؤسسة قائمة بالفعل، ولديها السلطة السياسية، وكانت الهندسةُ الدينية الخاصة بوهبي أفندي ينقصها إلى حد ما الترابط الداخلي لكنها كانت فعالةً على الرغم من ذلك:

"أيها السادة لقد قضى الله العلي القدير أن يجعل آدم عليه السلام خليفةً، ولكن الخلافة أيها السادة تعني محاولة بناء العالم حتى يصل إلى نهاية، ومن ثم فإن الشخص الذي يدعى خليفة يجب أن يكون مسئولًا عن تنفيذ أحكام الشريعة الغراء، إذن يجب أن يكون الشخص الذي يُدْعَى خليفةً قويًا، ويجب أيها السادة أن يكون الخليفة كذلك عالمًا مجتهدًا، كما يجب أن يكون ذا بصيرة وقوة، وهذا يشمل الشجاعة والإقدام إلى آخره، ولكن هل يمكن أن تجتمع كل هذه السمات في شخص واحد؟ الجواب: لا، إذن وفقًا للشريعة يجب أن يقوم بكل مهمة من هو خبيرٌ بها... نحن الآن أيها السادة في وضعنا الحالي؛ نعطي الولاء للخليفة، وهذا تكليف ديني على كل المسلمين، وبالإضافة إلى ذلك فإن تأخيره لا يجوز، وفي المقابل يترك هذا الخليفة مسئولياته إلى المجلس، بل يمكنه أداؤها من خلال المجلس" (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ ب، ص١٠٥٣).

وتلقَّى مصطفى كمال كذلك الدعم من عدد من المفكرين العلمانيين عقب إلغاءِ الملكية،

ولعل أبرزهم هو ضياء كوك ألب المذهبي البارز في الجماعة القوميةِ العلمانية الذي كتب فورًا سلسلةً من المقالات عقبَ قرار مجلس الأمة التركي الكبير في أوائل نوفمبر، وفي مقال كوك ألب الأول شرح انفصال السلطتين الدينية والدنيوية بالإشارة إلى مقتضيات الحياة أي الظروف السياسية الناشئة حديثًا عقب الحرب العالمية الأولى:

"كانَ رئيس الأمة الديني في السابق يستطيع إلى حد ما أن يكون الرئيس السياسي لإمبراطورية تشمل أممًا عديدةً، وعندما انفصلتْ تلك الأمم دولًا - عقب هزيمة الإمبراطوريات في الحرب العالمية الأولى - لم يَستطعِ الرئيس الديني للأمة أن يكونَ الرئيس السياسي لإحدى هذه الدول فقط، وإن وظيفة رئيس الأمة الإسلامية هي خدمة حياة المسلمين الدينية، ومن ناحية أخرى فإن وظيفة الدولة هي خدمة الحياة القومية، وعندما يتحد الاثنانِ في شخص واحد فهناك أوقات يُضحَّى فيها بمصالحِ الأمة العامة من أجلِ مصلحة خاصة بدولة مَا، أو يضحى بالأهداف السياسية الخاصة بدولة ما من أجل أهداف الأمة" (كوك ألب ١٩٢٢ أ، ص٢٢٤، أحرُفِي المائلة).

إن وضع المنزلة العالمية للخلافة بجانب الطبيعة الإقليمية (القومية) المحدودة للدولة التركية كان أسلوبًا خِطابيًا طالَما تبناه العلمانيون عقب الأول من نوفمبر بوصفه جزءًا من هندستهم الدينية، (وقد فعل ذلك مصطفى كمال نفسه في مجلس الأمة التركي الكبير في يوم انتخاب الخليفة الجديد كما ذكر آنفًا).

وقد سوغ كوك ألب كذلك هذا الانفصال بالإشارة إلى التاريخ الإسلامي، فمدح طبيعة العلاقة بين السلطة الدينية والدنيوية في أواخر العصر العباسي، وأوائل العصر السلجوقي، وعصر المماليك في مصر؛ حيث سُلِّمَتْ سلطة الخليفة إلى سلطة السلطان، وكانت تلك الفترات أعظم العصور في التاريخ الإسلامي سياسيًا ودينيًا، وجعلت العصور اللاحقة للعثمانيين عصور الضعف والانحلال (١٩٢٢ أ، ص٢٢٦ - ٢٢٧، انظر كذلك أدناه).

أن هناك افتراضًا مهمًا يشكلُ أساس حجة كوك ألب، وهو التمييزُ بل الانقسام بين الأمة والدولة؛ فكان الدينُ - وفقًا لـه - هو العنصر الوحيد المشترك بين مجتمعات شتى تشكل الأمة، في حين تشمل العناصر المشتركة للدولة اللغة والتعاليم الأخلاقية والقانون والمؤسسات السياسية بالإضافة إلى الدين (ص٢٢٣)، وبناءً على ذلك فإن الدين هو فقط أحد العناصرِ التي تشكل الدولة، وليس ذا منزلة مهمة في المجتمع الحديث (قارن كوك ألب ١٩١٥ أ)، واعتمادًا على هذا التمييز، فقد أكدَ فصلَ ما هو مقدس عما هو دنيوي، وأكد فصل الدين

عن السياسة بخلاف آرائه السابقة (قارن كوك ألب ١٩١٧ أ، ١٩١٧ ب)، وكان يسوغ حجته بالإشارة إلى التاريخ، والظروف الاجتماعية السياسية الحالية، ولكن المصدر الأساسي للتسويغ كان فكرةَ حمايةِ سلامة كل من هذين المجالين، فكان يصر على الحاجة إلى تجنب الضرر المتبادل من اندماج الدين والسياسة.

وواصلَ كوك ألب في مقالاته التالية (١٩٢٢ ب، ١٩٢٢ ج) تأكيدَه فكرةَ فصل السلطة الدينية والدنيوية مدعيًا أن ذلك سيمنح الدين الاستقلال عن السياسة: لم تكن الخلافة قبل الآن قادرةً على إيجاد مثل هذه المنظمة؛ لأنها لم تكن مستقلة فعندما اتحدت الخلافة والسلطنة في شخص واحد كان أحدهما يسيطر على الآخر... ولقد ضَمِنَتِ الثورة التركية اليوم الاستقلال الكامل لهاتين السلطتين وحريتهما كذلك، ومثلما انتقلَ حق سيادة الأتراك إلى الشعب فقد نالت الخلافة كذلك استقلالها بانفصالها عن السلطنة، وبفضل هذا الانفصال فسوف تستيقظ حياتُنا الدينية – التي ظلت في حالة سُباتٍ كَسُولٍ لقرون عديدة – ووفقًا لوعد نبينا فسوف تتألق مكانة الإسلام بالطريقة نفسها كما تألقت في عصرها الذهبي (١٩٢٢ ب، ص٢٢٩، أحرفي المائلة).

وفي بقية مقال كوك ألب كان يسوغ وجهة نظره مرة ثانية عن طريق نشر استراتيجيات خِطابية مألوفة بالإشارات إلى التاريخ الإسلامي والقرآن وحديث النبي، وكلها مفسرة على نحو ابتداعي، وقد نسب وضعًا استثنائيًا لتوحيد السلطة الدينية والدنيوية في شخص واحد، وقد كان هذا في الواقع هو القاعدة في كثير من التاريخ الإسلامي، مثل عصور النبي محمد والخلفاء الأربعة الأول والأمويين وكثير من العباسيين والإمبراطورية العثمانية.

ونحن نشهد هنا كذلك التشكلَ النهائي لاستراتيجية خِطابيةٍ علمانية أخرى، وهي: تبني الدين الظروف الحديثة، وقد استخدمها كوك ألب حين أكد تأكيدًا فعالًا الحاجة إلى حماية أصالة الإسلام، وسيميز هذا الأسلوب كذلك كثيرًا من الإصلاحات العلمانية عقب إلغاء الخلافة، ورأى أن فصل الخلافة عن السلطة في ظل النظام الجديد سيحقق للخلافة استقلالًا تامًا مع ضمان الحرية الدينية، أي حرية المجال الديني عن السياسة، وهكذا فإن الخِطاب المستخدَمَ في النصوص قد وضع كِلَا العالمين في مكانه الخاص، وما دام الدين غيرَ محصن من الآثار الضارة المتوقعَة من السياسة والسياسيين؛ فقد كان في حاجة إلى الحمايةِ، وعلى الرغم من ذلك فمن الواضح أن ما وَفَّرَ الحماية للدين لم يكن سوى السياسة العلمانية نفسها التي ألمحت إلى أفضلية العالم السياسي على الدين.

وعلى الرغم من أن انتخابَ عبد المجيد أفندي أو تعيينه خليفةً جديدًا قد صِيغَ في المقام

الأول بتغييرات دينية فإنه كان - بصورة واضحة - خطوةً مهمة على طريق العلمنة، لأنه منذ الخليفة العباسي الأخير المتوكل الثالث لم تُجرَّدِ الخلافة قطُّ - على الأقل صوريًا - من السلطة السياسية والدنيوية، وقد أضفى قرار مجلس الأمة التركي الكبير بقيادة مصطفى كمال الطابع الرسمي على الموقف الضعيف للخليفة الإسلامي، وعقب عملية الانتخاب توجهت لجنة ممثلة لمجلس الأمة التركي الكبير إلى إسطنبول لتقديم الولاءِ للخليفة الجديد في احتفال يشبه في فخامته مراسم اعتلاء السلاطين العرش، ولكن كانَ ينقصه العناصر التي كانت ترمز إلى السلطة الدنيوية مثل: الجلوس على العرش، وموكب السيف، واستقبل عبد المجيد أفندي الزوار لمدة تزيد على شهر بالإضافة إلى رسالات التهنئة الكثيرة من الزعماء المسلمين وغير المسلمين في الخارج، وقد أتت أول برقية تهنئة من العالم الإسلامي من لجنة الخلافة بالهند، وتبعها قادة الأقليات المسلمة في أوروبا وروسيا والصين، وسرعانَ ما بدأت صحافة إسطنبول كذلك اقتباس الرسائل والمقالات التي نُشِرَتْ بالإعلام العربي، وكلها تقر بالخليفة وتهنئه (انظر: ساتان ٢٠٠٨م، ص١٦١ - ١٦٢ للتفاصيل).

من الناحية الأخرى؛ بعد مغادرةِ الخليفةِ السلطانِ المعزولِ وحيد الدين إسطنبول ذهب أولًا إلى مالطة ثم إلى الحجاز؛ حيث استضافه الملك حسين الذي ثار ضد العثمانيين إبان الحرب العالمية الأولى، وفي مكة أصدرَ وحيد الدين بيانًا يشجب انتخاب مجلس الأمة التركي الكبير خليفة جديدًا على أساس أن الخلافة أمر يَهمُّ "العالم الإسلامي ذا الثلاثمائة مليون نسمة، لا الشعب التركي ذا الملايين الخمسة أو الستة، وقال كذلك إن الخلافة كانت تعني خلافة النبي السياسية والدينية، ومن ثم فإن قرار مجلس الأمة التركي الكبير بفصلها لم يكن مقبولًا كذلك، وعلاوة على ذلك فقد استخدم وحيد الدين استراتيجية الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي فعرَّف خلافته بأنها "الحكم المحمدي" فقال بأنه: "منذ جده عثمان غازي إلى سليم الأول كان هناك حكم عثماني باسم الدولة العثمانية، وبعد سليم الأول تحول هذا الحكم إلى الحكم المحمدي بإضافة الخلافة" (وحيد الدين ١٩٢٣م، ص٤).

وبعد ذلك انتقد السلطانُ السابقُ مصطفى كمال وأصدقاءه بشدة لاتهامهم إياه بالخيانة العظمى: إن أولئك الذين يتهمونني - ظلمًا وعدوانًا - بالخيانة العظمى قد دمَّروا الحكم المحمدي؛ إذ جردوا الخلافة من حقوقها وسلطتها، ولم يقترفوا بذلك الخيانة ضد وطنهم فحسبُ، بل ضد العالم الإسلامي كله، وبعد معاناة نتائج الأعمال المتطرفة لدى تورطنا في الحرب العظمى تصرفتُ بحذر وضبط للنفس - أو بجبن وفقًا لزعم خصومي - في السياسة

الخارجية من أجل حمايةِ الدولة، وكنتُ في الحقيقة عازمًا على أن أضحي بنفسي - إن اقتضى الأمر - لأكسب الوقت، وفي مقابل هذه السياسة المعتدلة لو نجحتْ تصرفات خصومي المتطرفة الطائشة كنتُ شخصيًا سأخسرُ، ولكن ستربح الدولة لكنهم أفقدوا الدولة حكمها الإسلامي (وحيد الدين ١٩٢٣، ص٥)"[٢٢٢].

وفي تلك الأثناء سيكون انتخاب الخليفة الجديد نقطة تحول فيما يتعلق بإضعاف الخلافة؛ لأن الخليفة لن يكون لديه أي سلطة سياسية عسكرية لأن منزلته - كما صمَّمها مصطفى كمال - كانت منزلة الخليفة الروحي، وقد وضح كمال ذلك في رسالة أرسلها إلى الخليفة عن طريق رفعت باشا آمِرًا الخليفة أن ينشرَ بيانًا إلى العالم الإسلامي يستنكر فيه على وجه الخصوص الطريقة التي تصرف بها وحيد الدين، ويعلن أن نظام الدولة التركية الجديدة هو الأنسب والأنفع للعالم الإسلامي جميعًا، ويبدي الإعجاب والتقدير بمساعي القوميين المشهورة، وأن لا يذكر أو يقترح أي فكرة - غير ما ذُكِرَ آنفًا - يمكن أن تُعَدَّ سياسية في هذا البيان (مصطفى كمال ١٩٦١م [١٩٢٧]، ٢، ٦٩٥ - ٦٩٦).

وقد أمر عبد المجيد أفندي بالخضوع لإرادة أنقرة فكان - عمليًا - رهن الإقامة الجبرية في إسطنبول محظورًا عليه أن يتحدث إلى الصحافة، أو أن يعبر بشكل علني عن رأي ملزم فيما يتعلق بأي مسألة دينية أو سياسية، أو أن يعين أصحاب المقاماتِ الدينية الرفيعة، بلْ لم يكن له أي سلطة على ممتلكات أسرته، وهكذا يتضح أن انتخابه هو الخطوة الأولى نحو إلغاءِ الخلافة على الرغم من أن هذا لم يكن قصدَ أغلبية أعضاء المجلس حينئذٍ، وحتى أصدقاء كمال المقربين وزعماء الحركة القومية في ذلك الوقت - مثل: كاظم كارابكير، ورءوف بك، ورفعت باشا - كانوا مؤيدين للخلافة، وسيظلون كذلك حتى بعد إلغاء المؤسسة سنة ١٩٢٤م، لكن زوال الخلافة كان يمثل لكمال غايةً مقصودةً لتحولها إلى مؤسسة روحية محضة (انظر: مصطفى كمال ١٩٦١ [١٩٢٧]، ٢، ٦٨٥).

إلغاء الخلافة:

كان للخليفة السابق سلطة سياسية ضئيلة جدًّا ما بين نوفمبر من سنة ١٩٢٢ ومارس

٢٢٢ تُرجِمَ ملخص هذا البيان لاحقًا إلى اللغة العربية لكي يُنشرَ في جريدة الأهرام في مصر في السادس من أبريل من سنة ١٩٢٣م، لكن لم يكن له أثر يُذكَرَ على الرأي العام الإسلامي فدعت الحكومة البريطانية وحيد الدين كي يقيم في سويسرا، لكنه رفض أن يعيش تحت الانتداب البريطاني فرحلَ إلى إيطاليا بدلًا من ذلك، ولم يستطع أن يحقق خططه لتنظيم حملة دعائية للخلافة بسبب عدم وجود تنظيم إسلامي فعال هناك.

من سنة ١٩٢٤، مما جعل منصبه "خلافة زائفة"؛ كما يسميها جاشك (١٩٧٢م، ص١١٥)، وعلى الرغم من ذلك فإن إلغاء الخلافة لم يكن عملية سلسة أوسهلة كما قد توحي مفاجأتها، وبرغم أن مصطفى كمال كان يريد أن يتخلص من الخلافة بأسرع ما يمكن؛ إذ كان يَعُدُّ الخليفة (الذي انتخبه بنفسه) تهديدًا قويًا لحكمِهِ ذي الحزب الواحد، لكنه لم يستطع أن يفعل ذلك في الحال بسبب مستوى القوة الأيديولوجية العالي الذي كان يحظى به الخليفة في كل من تركيا والعالم الإسلامي الكبير؛ كما يتضح من حقيقة أن الخليفة قضى أكثر من شهر في تلقي الزوار ورسائل التهنئة من كل أنحاء العالم، كان هذا بالرغم من أن إلغاء مجلس الأمة التركي الكبير الملَكية العثمانية في الأول من نوفمبر من سنة ١٩٢٢م كان يعني – كما ذُكِرَ – "تعطيل" الخلافة؛ لأنها تحولت إلى مؤسسة "روحية" دُونَ أي سلطة دنيوية، ومع ذلك فما زال هناك بعض الفاعلين في مجلس الأمة التركي الكبير والإعلام الذين كانوا يودونَ رؤية الخليفة رئيسًا لمجلس الأمة التركي الكبير، ورئيسًا للدولة التركية الحديثة، وعلى الرغم من أن عبد المجيد أفندي قد شجبَ ذلك مرات عديدة شجبًا علنيًا فإنه ربما كان راغبًا في دعم مثل هذه الخطة؛ مما أزعج مصطفى كمال وأصدقاءه إزعاجًا واضحًا فظهر التوتر بين إسطنبول وأنقرة عقب انتخاب الخليفة الجديد، ومعه ما يسميه تونجاى (٢٠٠٥م، ص٥٣) "معركة الكُتيّبات".

معركة الكُتيّبات:

إن المواجهة الخطابية بين العلمانيين والإسلاميين الحداثيين في بداية سنة ١٩٢٣م – التي أفضلُ أن أسمّيَها "معركة الكُتيّبات" – مهمة؛ لأنها تمثل تسويغ العلمانيين الديني للإصلاح العلماني الذي قلصَ سلطة الخليفة الدنيوية في نوفمبر من سنة ١٩٢٢م من ناحية، ويلخص العملية التي اكتسبتْ بها القومية العلمانية مكانةً كبرى بوصفها مصدرًا للتشريع من الناحية الأخرى؛ أي أنه على الرغم من أن العلمانيين ما زالوا يعتمدونَ على الإسلام اعتمادًا كبيرًا؛ إذْ نَشَرُوا استراتيجياتٍ خِطابيةً؛ مثل الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة، وتاريخ الخلافة؛ فقد استخدموا كذلك مخزونًا علمانيًا قوميًا ليكونَ إطارًا بديلًا عن الإسلام؛ إذ كانوا يصرون على مبدأ السيادة القومية بوصفها أساس الدولة التركية الجديدة، وهذه العملية (استخدام القومية الحديثة مصدرًا للتشريع) قد بدأتْ سنة ١٩١٩ – ١٩٢٠م أثناء المراحل الأولى من الصراع القومي التركي، لكنه اتخذ شكلًا محددًا أثناء المناقشات في المجال العام فيما يتعلق بالخلافة عقبَ إلغاء الملكية العثمانية في نوفمبر من سنة ١٩٢٢م.

كان التوتر الجوهري بين طبيعة الخليفة الإسلامية العالمية، والطابَع القومي الإقليمي

المحدود الخاص "بدولة مجلس الأمة التركي الكبير" الجديدة هو السبب الذي بدأ فعلًا المعركة الخطابية بين مؤيدي الخلافة ومعارضيها، كما أن الانتقال من الإمبراطورية العثمانية ذات الأعراق والأديان المتعددة إلى دولة الأمة التركية القائمة على مبدأ السيادة القومية الحديث؛ قد أحدث توترًا عميقًا بين المؤسستين، وقد انعكس هذا التوتر في محتوى ما يقرب من خمسة وثلاثين إصدارًا (كُتيبات، ومقالات، وخطابات، وتصريحات السياسيين) تضمنتها المناقشة، ليس هذا فحسب بل في عناوينها كذلك، وكان كثير منها يحوي إحدى العبارتين أو كلتيهما "السيادة القومية"، و"الخلافة الإسلامية"، ولقد حاول الإسلاميون الحداثيون (مثل: الإمام شكرو ١٩٢٣م، ومصطفى صبري ١٩٢٤م) أن يَحُلّ هذا التوترَ لصالح الخلافة، في حين حاول العلمانيون (مثل: ضياء كوك ألب ١٩٢٢ أ، ١٩٢٢ ب، والإمام خليل وآخرين ١٩٢٣ وأجا أوجلو ١٩٢٣ أ، ١٩٢٣ ب) أنْ يَحُلَّ التوتر لصالح مجلس الأمة التركي الكبير الذي كان يرأسه مصطفى كمال باشا.

وقد بدأت "مَعركة الكُتيبات" بصورة رمزية على يد يونس نادي وهو أحد أصدقاء مصطفى كمال، ومحرر يني جون الذي انتقد الخلافة في مقالة بعنوان "عصر جديد للنزال" في السادس والعشرين من نوفمبر من سنة ١٩٣٣م، وقد تبعتها مقالات أخرى عديدة نُشِرَتْ في يني جون وصحف كمالية أخرى مثل صحيفة جلال نوري إليري، وعلى الرغم من ذلك فإن ما أثار الحدث كان إصدار إسماعيل شكرو أفندي – المعروف كذلك بالإمام شكرو – كُتيبًا يتكون من ثمان وعشرين صفحة بعنوان (الخلافة الإسلامية ومجلس الأمة التركي الكبير)، وقد وُزِّعَ على النواب في مجلس الأمة التركي الكبير في الخامس عشر من يناير من سنة ١٩٢٣م[٢٢٣].

لكن الكتاب القصير أزعجَ مصطفى كمال والعلمانيين الآخرين؛ لأنه كان يُعْرِبُ عن اهتمامات الجماعة المؤيدة للخلافة ومطالبها، وقد كان مهمًا كذلك بوصفه نصًا رئيسًا يلخص وجهة النظر الإسلامية الحداثية فيما يتعلق بالخلافة على أساس تعريفها بوصفها مؤسسة سياسية بين سنتي ١٩٢٢م و١٩٢٤م؛ إذ بدأ الإمام شكرو يعلق بأن قرار مجلس الأمة التركي الكبير في الأول من نوفمبر بإلغاء الملكية العثمانية ربما أحدث الاعتقاد (الفاسد) في بعض

---

٢٢٣ كان أشرف أديب ١٨٨٢ : ١٩٧١م مفكرًا إسلاميًا، وكان رئيس تحرير (سبيل الرشاد)، وقد ذكر أنه – في الواقع – هو الذي ألّف الكتيب، ولكنْ نشرَهُ تحت اسم النائب الإمام شكرو الذي كان يتمتع بالحصانة البرلمانية (انظر: ميسير أوجلو ١٩٩٣م، ص٢٩٥).

الدوائر بأن الخلافة قد أصبحت مؤسسةً رُوحيةً، وقال إن الأمر بخلاف ذلك؛ إذ إنّ مسئولية الخليفة الأساسية هي "إدارة الشئون الدنيوية وتمثيل النبي في السياسة وحماية الدين"، وأشار إلى أن الخليفة ومجلس الأمة التركي الكبير كانا في مدينتين مختلفتين، وربما سبّبَ ذلك الاضطراب: لكن كل المسلمين سيعترفونَ أننا نمر بأوقات عصيبة غير عادية، وهذا بلا ريبٍ موقف مؤقت، وسوف تعود الأمور سريعًا إن شاء الله إلى حالتها الأصلية الطبيعية، ويجب أن يعلم الرأي العام الإسلامي أنه لا انفصالَ بين مجلس الأمة التركي الكبير وخليفة المسلمين الذي انتخبه المجلس وأعطاه البيعة؛ فالخليفة يَنتَمِي إلى المجلس، والمجلس ينتمي إلى الخليفة (الإمام شكرو ١٩٢٣م، ص٤)!

ولكي يدعم الإمام شكرو ادعاءَه أن الخليفة يجب أن يكون رئيس مجلسَ الأمة التركي الكبير؛ لأنه من المفترَض أن يكون حاكمًا سياسيًا؛ طرح سلسلة من الحجَجِ الدينية والأساليب الخِطابية معتمدًا على النظرية والتاريخ السياسي الإسلامي، فرأى أن الوحدة الإسلامية تتطلب وجود خليفة قوي ذي سلطة سياسية، وأنه عندما تحولت الخلافة إلى مؤسسة روحية في الماضي واجهت الدولة الإسلامية الزوال والدمار، مثلما حدثَ مع العباسيين والخلافة الأندلسية، وكان العثمانيون هم الذين وحدوا الخلافة بسلطة الدولة، مما أدى إلى وجود أقوى إمبراطورية إسلامية في التاريخ (ص٦، ١٢ : ١٤).

وعلاوة على ذلك؛ ووفقًا للشريعة فإن القانون الإسلاميَّ كان يتضمن كلًا من القواعد الدينية والدنيوية (ص٧)، كما أن القوانينَ التي أصدرها الحكام المحليونَ والبرلمانات يجب أن يقرها الخليفةُ بوصفِهِ القائد الأعلَى الذي كان تفويضُه مطلوبًا من أجل شرعية الحكام المسلمين المحليينَ (ص٩، ٢٧)، وأخيرًا يجب أن يكونَ الخليفة هو رئيسَ البرلمان، وهذا تكليف ديني تضمنته الحقيقة القائلة بأن الدين يقتضي وجوده حتَّى تَصِحَّ صلوات الجماعة (ومنها: صلاة الجمعة، والأعياد السنوية)، والحج السنوي، وحتى يحميَ المقامات المقدسة ويحرسها (ص٢٦ – ٢٧)، واختتم الإمام شكرو قائلًا: إن الحكومة أبقت على الخلافة في حين ألْغَتِ الملَكية، إذن يجب عليها أن تحترمَ حقوق الخليفة ومكانته في الشريعة الإسلامية كما هو ملخص هنا.

أثار كُتيِّبُ الإمام شكرو غضب مصطفى كمال الذي فسره بأنه هجوم على "السيادة القومية" من قِبَلِ "جَماعة رَجعية" أرادت أن تُرجِعَ الملَكيةَ تحت غطاء الخلافة: إن الأفكار التافهة التي كان ينشرها الجاهلون أمثال الإمام شكرو ورفاقه فيما يتعلق بالظروفِ الواقعية السائدة في العالم تحت سلطة التشريعات الدينية بقصدِ الإساءة إلى أمتنا لا تستحق إعادة

ذكرها هنا، لقد كان هناك أناس عبر القرون ولا يزالون اليوم – في الداخل وفي الدول الأجنبية كذلك – قد استفادوا من جهلِ الأممِ وتعصبها فحاولوا استغلالَ الدين أداةً لتساعدهم في خططهم السياسية ومصالحهم الشخصية (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧م]، ص٥٩١: أخْرُفي المائلة).

كان مصطفى كمال غاضبًا على وجه الخصوص لأنه كان قلقًا من أن "فكرة الإمام شكرو ستتغلغلُ في عقل الأمة" (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٢)، فطلبَ النائب العام في مجلس الأمة التركي الكبير برفع الحصانة عن الإمام شكرو، لكنه أخفقَ في ذلك (توينبي ١٩٢٧م، ص٥٥)، ثم عقدَ مصطفى كمال مؤتمرًا صحفيًا للرد عليه في إزميت في السادس عشر من يناير؛ حيث سَمَّى أولئك الذين يدعمون الإمام؛ "الجاهلينَ"، واتهمهم بالمطالبة بعودة النظام القديم الخاص بالملَكيةِ الدستورية، وادَّعَى أن حكومة مجلس الأمة التركي الكبير كانت قائمة على كل من الشريعة والسيادة القومية، وأن "الخلافةَ ليس لها مكانة رسمية" في الدولة التركية (ص٦٣)[٢٢٤].

ولقد رد كذلك على معظم ادعاءات الإمام شكرو واحدًا تلوَ آخرَ عن طريق سلسلة من الحجج الدينية والسياسية، وقال: إن الوحدة الإسلامية حول خليفة لم تكن ممكنة بالنظر إلى موقف الدول الإسلامية القائم (ص٦٤)، وإن المسلمين لن يعترفوا أبدًا بأفضلية الخلافةِ على أي حال؛ لأن الخلافة كانت عالمية (صفحة ٦٥)، وإن طبيعتها العالمية كانت تشير بصورة واضحة إلى أن الخلافة لم تكن متناغمة مع المبادئ السياسية للسيادة القومية (ص٨٦)، وأضاف أن الخلافة ستكونُ تبِعَةً على الدولة التركية الحديثة؛ لأنها ستجلب مسئولية (إنقاذِ) العالم الإسلامي، وذلك ما عجزت تركيا عن تحقيقه (ص٧٠) لكنه كان حريصًا على تسويغ ادعاءاته غير العادية: ثمة مبدأ آخر – وفقًا للشريعة والدين – ينص على أن ليس هناك ما يُسمَّى الخلافةَ، ولقد قال الرسول نفسه: "إنه سيكون هناك ثلاثونَ مملكةً من بعده"، وهذا حديث، وبناء على ذلك فإن القول بوجوب وجود خليفة وأن الخلافة موجودة وأنها ستبقى؛ كأنما يطالب بشيء يتعارض مع الحديث النبوي.

ثمة شيء آخر، فعندما انتُخِبَ عمرُ – مثلًا – خليفةً أطلقوا علية لقب خليفة النبي فقال

٢٢٤ كان أحمد أمين (يالمان) أحد الصحفيين الذين حضروا المؤتمر، وعقب الاستماع إلى الصحفيين قال مصطفى كمال بوضوح: "إنكم جميعًا مخطئون، يجب أن تُلغَى الخلافة بالكامل" مما أثار دهشتهم (أحمد أمين ١٩٧٠م، ص٢٩).

في خطابه: "ليس لي هذا اللقب ولا يمكن أن يكون كذلك، فليس هناك مثل هذا اللقب، ولا يوجد خليفة. أنتم المؤمنون، وأنا أميركم، وعندما تُوفِّيَ النبي كذلك لم يفكر أحد في انتخاب خليفة. إنها الإمارة، القائد (الأمير) وما تكون تحت اسم الخلافة، كانت القيادة المتمثلة فقط في الحكم أي أن الخلافة تعني الحكم (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٤).

وهذه الجملة الأخيرة هي خير مثال على الطريقة التي استغل بها العلمانيون الحجج الإسلامية الحداثية: فعكس مصطفى كمال الصيغة الحداثية (كما عبر عن ذلك الإمام شكرو): "الخلافة تعني الحكم" – التي كانت أساسًا: الخليفة يجب أن يكون حاكمًا دنيويًا – لتصبح في الادعاء العلماني: الخلافة كانت مجرد غطاء ديني للحكم العلماني، ويعني ذلك أنها ليست مؤسسة جوهرية في الإسلام، وبذلك يمكن إلغاؤها، وبالإضافة إلى ذلك فقد تضمنت طريقة كمال الغريبة في تطبيق استراتيجية الاستشهاد بالتاريخ الإسلامي (أسلوبَهُ الخِطابيَّ) عرض حدث تاريخي مشهور بطريقة خاطئة تمامًا؛ إذِ ادَّعى أنه "عندما توفي النبي لم يفكر أحد في انتخاب خليفة، وبذلك قلبَ الحقيقة، وهي أن انتخاب الخليفة الأول كان أول شيء فعله المسلمون حتى قبلَ دفنِهم النبي، ولقد استُخدِمَ هذا الحدث في الواقع في أحيان كثيرة دليلًا على أهمية الخلافة حتى مِنْ قِبَلِ كمال نفسِهِ[٢٢٥].

وعلاوة على ذلك فإن استشهاده بقول عمر الخليفة الثاني أنه ليس بخليفة يمثل أسلوبًا خِطابيًا علمانيًا آخر: وهو انتزاع الأحداث التاريخية من سياقها وتفسيرُها بغير قيود وفق ما تقتضيه مَلاءمات العصر، وفي هذه الحال أوَّلَ كمال ملاحظة عمرَ لتكون دليلًا على إلغاء وجود الخلافة، لكنه في الحقيقة كان يعترض على نسبة أي مكون سماوي على خلافته؛ لأن بعضهم كانوا يسمونه "خليفة الله"، وغني عن البيان أن ذلك الدليل كان – في الحقيقة – يتعارَض تعارضًا مباشرًا مع المفهوم العَلماني للخلافة بوصفها مؤسسة روحية؛ ومن أجل ذلك استغل الحداثيون هذهِ الإشارة التاريخية في أحيان كثيرة.

وهناك أسلوب خِطابي آخر كان كمال يستشهد من خلاله بالتاريخ، وهو تفسيره العلاقة بين الإمبراطورية العثمانية والخلافة، وصرح كمال – بخلاف حجة مؤيدي الخلافة (الحداثيين

---

٢٢٥ قبل ثلاثة أشهر ونصف من انعقاد هذا المؤتمر استشهد كمال في خطابه إلى مجلس الأمة التركي الكبير أثناء المناقشات الخاصة بإلغاء الملكية بهذا المثال التاريخي؛ ليؤكد أهمية الخلافة بالمقارنة مع السلطنة (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٢ أ، ص٢٦٦، وانظر كذلك أعلاه)، وهذا دليل أكبر على الطبيعة المؤثرة لخطاب كمال (انظر كذلك أدناه).

والأصوليين) فيما يتعلق بأثر الخلافة (الإيجابي) على قوة العثمانيين وهيبتهم - بصورة غير رسمية: أيها السادة! إنَّ الخلافة مصدرُ إزعاج كبير لأمتنا؛ فقبل تولِّي الخلافة كانت الإمبراطورية العثمانية في أقوى عصورها، ولكنها بعد تولي هذه المكانة بسنوات قليلة بدأت في الأفول؛ إذ لم يكن لها جدوى وكان السلاطين والحكام والقادة العثمانيون هم الأقوى والأعظم هيبة عندما كانوا منفصلين عن الخلافة؛ أي أن الخلافة لم تفد بأي حال، بل إنها على العكس جلبت كثيرًا من المتاعب (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٧٠)[٢٢٦].

واختتم قائلًا: إن هذه الدولة لا علاقة لها بالخليفة، ولأكُنْ صادقًا معكم؛ لقد كان ضروريًا أن نقوم بالثورة التي نريدها تدريجيًا، ولذلك قسمناها إلى مرحلتين فأنجزنا الأولى ثم الثانية... والقول بأن الدولة علمانية (لا دينية) يعني أن نأمر الشعب بمهاجمة الدولة.

- مشتاق بك (محرر العمود الخاص في تانين): لقد سماها السيد حسين جاهت (علمانية) في خطابه.

- غازي باشا (مصطفى كمال) يجب أن يقال مادية، أو دنيوية، ولا يجب أن تُستبدَل كلمة علمانية بهاتين الكلمتين.

- مشتاق بك: كلا سيدي إنهم لا يزالون يفهمونها بهذه الطريقة ولأنهم يفسرونها بهذه الطريقة فنحن نراقب أنفسنا، والأمر المخيف حقًا هو رقابتنا الذاتية...

- غازي باشا: أيها السادة، إن قول الأشياء غير الضرورية ربما يحدث نتائج غير مرغوب فيها، ولكن لتحقيق نتائج إيجابية يجب ألا يبقى المرء في صمت تام (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٧، ٧٥).

وبعد يومين عقد مصطفى كمال اجتماعًا آخر، وكان هذه المرة مفتوحًا أمام الجمهور في إزميت فأعلن أن النظام الجديد ليس بملكية ولا بجمهورية: أيها السادة! إنَّ حُكمنا ليس حكمًا مستبدًا، وليس ملكية مطلقة أو دستورية، وإن حكمنا ليس مثل حكم الجمهوريتين الفرنسية أو الأمريكية، بل حكمنا هو حكم الشعب، فهو قائم كلية على الشورى، فالشعب هو مالك السلطة في الدولة التركية الحديثة (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٩٧).

---

٢٢٦ لاحظ كذلك تأثير وجهة نظر ضياء كوك ألب حول نشأة الإمبراطوريات الإسلامية وزوالها على خطاب كمال (أوقش ألفا).

وعلاوة على ذلك؛ فقد أكد أنه لن يكون هناك صراع بين مكانة الخلافة الجديدة وحكومة مجلس الأمة التركي الكبير، ولكي يعزز هذا الادعاء ناقش مكانة نبي الإسلام؛ فقال: إن النبي لم يكن ملكًا ولم يكن حاكمًا دنيويًا، بل كانت مهمته الأساسية هي حمل رسالة الله إلى الإنسانية، وهي مهمة دينية / روحية، وعلى الرغم من أن النبي لم يعتزم تغيير النظام في شبه الجزيرة العربية ودول الجوار مثل الدولة الإيرانية (الساسانيين) والإمبراطورية الرومانية؛ بسبب الوضع القائم في الحجاز فإنه اضطر إلى تولي السلطة السياسية والعسكرية بوصفها مهمة ثانوية (ص١٠٢)، واختتم كمال بقوله: إن الدولة الجديدة التي كانت تتضمن بالفعل كل مبادئ الحكم الإسلامي مثل العدل والشورى كانت هي أفضل دولة إسلامية ممكنة، وبناءً على ذلك فما من حاجةٍ إلى الخلافة: إن مجلسَنا والحكومة المكونة من أعضائها النبلاء يتناسبونَ تمامًا مع متطلبات الشريعة، فلِمَ نحتاج إذن إلى منصب الخلافة؟ فالمجلس لا ولن ينتمي أبدًا إلى الخليفة، إن المجلس ينتمي إلى الأمة (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠٢ – ١٠٣).

في سنة ١٩٢٣م شكَّل الأسلوب الخِطابي الخاص بإظهار الخلافة على أنها غير مجدية مع وجودِ دولة إسلامية بالفعل "مجلس الأمة التركي الكبير" جوهرَ حجةِ العلمانيين لإلغاء المؤسسة، وسوف يتكرر تكررًا متزايدًا حتى مارس من سنة ١٩٢٤م، وقد كان كمال – كما رأينا - يتمم هذا الادعاء في أحيان كثيرة بأسلوبه الخِطابي المميز؛ إذ كان يطابق مصالحه السياسية مع مصالح الأمة السياسية، ولكي يدعم كمال هذا الادعاء في خطابه كرَّرَ حجته السابقة، وهي أن الوحدة الإسلامية حول الخلافة أمر وهمي خطير، ولأن كل الدول الإسلامية كانت محتلةً من الغرب فإن الخلافةَ لا جَدوى منهَا على أي حال، وأتم خطبته بأنْ سَمَّى مؤيدي الخلافة "الرجعيينَ"، وهدد علانية الخليفة في إسطنبول: إن الأمة لَا تَعُدُّ وجود الخلافة مصدر نزاع إلا إذا اضطرت أن تَعُدَّه "كذلك"، ولكن يجب أن يكون معروفًا بالتأكيد أنه إذا وُجِدَ صراع بأي شكل أو صورة فسينتهي الخطاب ويبدأ العمل (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص١٠٩).

وكان هذا الأسلوب يشكل ضربة وقائية ضد الرجعيين أمثال الإمام شكرو الذي كان يتمنى أن يرى الخليفة رئيسًا للدولة التركية، وبعد ذلك أمر مصطفى كمال الصحفيين والنواب والعلماء في مجلس الأمة التركي الكبير – وبخاصة سيد بك – أن يُعِدُّوا الرأيَ العام لإلغاء الخلافة (أحمد أمين ١٩٧٠م، ص٣١).

لقد عَيَّنَتْ "جماعة مصطفى كمال الأولى" لجنة بحث لِتَرُدَّ على حجج الإمام (وحجج

جماعة مؤيدي الخلافة)، على أن ينشر العمل الناتج كتابًا (توينبي ١٩٢٧م، ص٥٥)، وتحت عنوان (الخلافة والسيادة القومية) كان الكِتابُ المكوّنُ من مائتين وأربعين صفحة يحتوي على ثمانية وعشرينَ مَقالًا قصيرًا - بقلم مفكرينَ علمانيين وبعض العلماء - وستة تصريحات (للخليفة عبد المجيد، مصطفى كمال، وعصمت باشا، ورفعت باشا، والشيخ سنوسي) مؤيدة لقراري مجلس الأمة التركي الكبير الصادرَيْنِ في نوفمبر من سنة ١٩٢٢م، وكان الكِتاب يتضمن مقالات ضياء كوك ألب الثلاثة التي نُوقِشتْ آنفًا (١٩٢٢ أ، ١٩٢٢ ب، ١٩٢٢ ج).

بالإضافة إلى المقالات التي كتبها - من بين آخرين - أحمد آغا أوغلو؛ (حيث ضمنت مقالاته الخمسة)، وأحمد أمين، والإمام راسخ أفندي، وجلال نوري، وكانوا جميعًا يدافعون عن قرار تجريد الخلافة من السلطة الدنيوية من خلال طرح الحجج الدينية، وحتى يخف التوتر بين مبدأ السيادة القومية والخلافة العالمية كانوا يستخدمونَ - بدرجات مختلفة - استراتيجياتٍ وأساليب خِطابية رئيسة - كما طبق ذلك عمليًا قائدا الجماعة العلمانية مصطفى كمال وضياء كوك ألب - ولاسيما تلك المتعلقة بالاستشهاد بالنصوص المقدسة (القرآن والأحاديث النبوية)، والإشارة إلى حلقات مختلفة من التاريخ الإسلامي (انظر: الخلافة والسيادة القومية ١٩٢٣م، ص٥: ٢٠٧)، وكان الكتاب يحتوي كذلك على رسالة صريحة (كتبها آغا أوغلو) إلى لجنة الخلافة الهندية والقائدَيْنِ المسلمينِ الهنديين أمير علي وآغا خان (آغا أوغلو ١٩٢٣ ب)، وتقريرين حول رؤية المسلمين العرب وضع الخلافة الحالي.

كان في المجموعة مقال واحد فقط موجه إلى كُتيّب الإمام شكرو: "الرد على الإمام شكرو أفندي" بقلم مؤلف ما يرمز لاسمه بالاختصار إف. سي ١٩٢٣م، وكرر المؤلف بصورة أساسية حجج مصطفى فاتَّهم الإمام شكرو "باستخدام الدين أداةً للسياسة"، وسماه ممثل الجماعة الرجعية التي كانت تحاول أن تقلب تقدم الأمة التركية، كما اتهمه بإيجاد صورة زائفة لمجلس الأمة التركي الكبير غير الشرعي بادعائه أنه كان على الخليفة أن يوافق على قراراته على مدى السنوات الأربعة الماضية، وبتحريض الشعب على الثورة ضد مجلس الأمة التركي الكبير (الخلافة والسيادة القومية ١٩٢٣م، ص١٧٨ : ١٨٠)، واتَّهم المؤلفُ كذلك الإمامَ شكرو بتسويغ نظام السلطنة غير الشرعية أساسًا من خلال مساواتها بالخلافة التي كان يُفترَضُ أن تستقل عن سلطة السلالة الحاكمة: إن أمثال شكرو أفندي الذين يَدَّعونَ أنهم مرشدون لعامة الشعب لا يرون أي اختلاف بين النظام الوراثي والنظام القائم على الانتخاب، فهم يعدون النظامين كليهما على سواء مصدرين شرعيين لسلطة الخلافة (الخلافة والسيادة القومية ١٩٢٣م، ص١٨٥).

أخيرًا، وبعد صدور كُتيب الإمام شكرو بيوم واحد فقط؛ كتب ثلاثة من النواب العلماء كُتيبًا آخر انتقد الإمام شكرو انتقادًا مباشرًا، وكان بعنوان (السيادة القومية والخلافة الإسلامية)، وكان النواب الثلاثة ينتمون جميعًا إلى جماعة مصطفى كمال الأولى: الإمام خليل خلقي (١٨٦٩ : ١٩٤٠م)، وقد انتُخِبَ نائبًا ست مرات من سيرت أثناء حياته، والإمام الحاج إلياس سامي (١٨٨١م : -)، وقد انتُخِبَ نائبًا ثلاث مرات من موش وبيتلس وكرخ، والإمام راسخ (١٨٨٣ : ١٩٥٢م) وقد انتُخِبَ نائبًا سبع مرات من أنطاليا ومرة واحدة من مراش (تونجاي ٢٠٠٥م، ص٦٨)، وأعلن المؤلفون قائلين: "سوف نرد على وجهة النظر الرجعية في كتيب الإمام شكرو مؤيدين بالقرآن العظيم" (الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٣).

لقد اقتبسوا في الحقيقة آيات قرآنية كثيرة (١٢ في المجمل)، وأحاديث نبوية، وقدموا كذلك إشارات تاريخية، ولأنهم كانوا يطبقون استراتيجيات وأساليب إسلامية لدعم الموقف العلماني، فلطالما ناقضوا أنفسهم، وقد اعتمدوا على تكوينهم الفكري الذي كان مشابهًا لتكوين الإمام شكرو فكانوا يعرفون الخلافة على أنها مثل الحكومة، وعلى أنها عقد، وسلطة تفويض رسمي (ص١٤) ذاهبين إلى أنه ليس هناك تمييز بين ما هو سياسي، وما هو روحي في الإسلام (ص٢٤)، ولكن المؤلفين ما زالوا يتهمون الإمام شكرو بدعمه جماعة رجعية كانت تحاول إعادة الملكية (ص٢٧) فاتهموه باستخدام الدين أداةً لخدمة الملكية (ص٣٣)، ومحاولة إيجاد مملكة تحت زي الخلافة، مع أنه لا يمكن لتركيا أن تكون مملكة أو جمهوريةً (ص٣٥).

ادّعى الأئمة الثلاثة كذلك أن مبدأ السيادة القومية منسجم مع الإسلام؛ لأن تجسيده (أي البرلمان) يتوافق مع مبدأ الشورى الذي أمر به القرآن، وذلك ما دعموه بالاستشهاد بآيتي الشورى في سورة النساء: الآية ١٤٤، وسورة آل عمران: الآية ١٥٩، وبناءً على هذه الحجة ادّعوا كذلك أن مجلس الأمة التركي الكبير لم يكن خلافة حديثة بصورة عملية فحسب، بل كان كذلك أفضل صورة للحكم منذ عهد خلفاء الإسلام الراشدين الأربعة: شكل المسلمون حكومة في ضوء المبادئ الإسلامية، وتشكلت الحكومة للحفاظ على العدل، إنها قائمة على الشورى وقد عَيَّنَتْ مديريها أولي الأمر، لقد تشكلت الوزارات للقيام بالواجبات التي ذُكِرَتْ في وثائق الشريعة باسم مسئوليات الخلافة، ومن الواضح أن حكومتنا قد عملت وَفْقَ قواعد الشريعة، ولم تَحِدْ عنها قطُّ، وتلك هي الحكومة التي تتفق مع الشريعة في المقام الأول بعد خلفائنا الراشدين، ولهذا السبب فقد مَنَّ الله العلي القدير بفضله على هذه الحكومة وجيوشها (الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص١٥ - ١٦).

ولقد أضافوا كذلك أسلوبًا خِطابيًا جديدًا، خلاصته: ما دام الخلفاء الأربعة الأُوَلُ قد أتوا إلى السلطة بطرق مختلفة بالانتخاب والتعيين فقد أصبحَ ممكنًا أن نجتهد اجتهادًا جديدًا كي نوجد صورةً جديدة للحكم الإسلامي تتناسب مع الظروف الحالية (ص٦)، وعلاوةً على ذلك فما دام مجلس الأمة التركي الكبير هو السلطةَ الوحيدة القادرة الاجتهاد، فلأعضائه إذن الحرية في إجراء التعديلات الضرورية في الحكومة في ضوء التطورات الجديدة، واختتموا قائلين بأنه: لا يجب في مثل تلك الحكومة أن يكون للخليفة رأي في الأمور الدينية؛ مثل تعيين أئمة المساجد، ولا في إدارة الدولة؛ لا لأنه سيكون هناك صراع بين سلطته العالمية والتفويض القومي للدولة الإسلامية فحسب، بل لأن منزلته أسمَى من أن تتعامل مع تلك الأمور الدنيوية: يجب أن يعلم الإمام شكرو أن الخليفة ليسَ رئيسًا لدولة إسلامية بعينها... إن منزلة الخليفة سامية جدًا، ويتضمن نطاق سلطته فقط الأمور الإسلامية العامة، وسوف نتحلل من مسئوليتنا الدينية إن نحن قنعنا بهذا التعريف (الإمام خليل وآخرون ١٩٢٣م، ص٢٨).

إن تسويغ الأئمة الثلاثة الإصلاحَ العلماني ردًا على الإمام الحداثي النائب العام شكرو، كان نموذجًا آخر للعلمانيينَ الذين يتلقون الدعم الحاسم من العلماء لإضفاءِ طابَع الشرعية على مواقفهم وأفعالهم السياسية، وعلى الرغم من ذلك فلَنْ تكونَ ردودُ العلماء الخِطابية، ولا ردود المفكرينَ العلمانيين على الإسلاميين الحداثيين – التي كان يمثلها الإمام شكرو – كافيةً لمصطفى كمال وأصدقائه كي يفوزوا في "معركة الكتيبات"؛ إذ كانوا يحتاجون إلى مزيد من العمل المؤيد للإسلام حتى يُعِدُّوا الجمهور المسلم لإصلاحهم العلماني الجوهري.

تهيئةُ الرأي العام الإسلامي:

كان للعلمانيين بعضُ المبادرات الرمزية من أجل مقاومة ردود الأفعال السلبية التي ربما أحدثها – في العالم الإسلامي – قرار مجلس الأمة التركي الكبير لقمع السلطة الدنيوية للخليفة العثماني، بالإضافةِ إلى مقالات الإسلاميين النقدية، مثل كتيب الإمام شكرو، ومن أمثلة تلك المبادرات إنشاء لجنة علمية بقيادة عبد العزيز جاويش وهو عالم وسياسي وصحفي تونسي عاش في القاهرة وإسطنبول، وكان عضوًا بالتنظيم الخاص (الخدمة السرية) التابع لحزب الاتحاد والترقي، كما كان ناشطًا سياسيًا في مواجهة الاحتلال البريطاني لمصر أثناء الحرب العالمية الأولى، وقد أسَّسَتْ حكومة أنقرة تلك اللجنة التي كان يُفترَضُ أن تنظم الشئون الدينية في تركيا وأن تحافظ على صِلاتِها بالدول الإسلامية الأخرى، وبمثل ذلك أعادت أنقرة كذلك الجمعية الإسلامية السابقة (جمعية الإسلام) بقيادة محمد عاكف وهو نائب من بوردور

وعضو سابق في التنظيم الخاص، وشخصية مهمة في كل من حزب الاتحاد والترقي والحركة القومية في الأناضول.

وقد قامت الجمعية بدور مهم في تحصيل التمويلاتِ والدعم العام من المسلمين في الهند، وأفغانستان وإيران، وشمال إفريقيا من أجل المقاومة التركية، وكان هدفها الجديد هو تعزيز الصلات بين تركيا والمجتمعات الإسلامية الأخرى - وبخاصة في العالم العربي - وتحديدًا في مواجهة توسع قوات ابن سعود، وبسبب أنشطة جاويش ومحمد عاكف السابقة فيما يتعلق بالوحدة الإسلامية في الشرق الأوسط وأوروبا أوَّلَ البريطانيونَ هاتينِ الهيئتين على أنهما محاولة من مصطفى كمال لإعادة إحياء عالمية الإسلام (تقرير مكتب الخارجية، ٩٢٩٠/٣٧١، مستشهَد به في ساتان ٢٠٠٨م، ص١٦٣ : ١٦٥)، واستجابةً لطلب المسلمين غير الأتراك قررت أنقرة كذلك تنظيم مؤتمر الوحدة الإسلامية من خلال تلك المؤسستين عقب مفاوضات لوزان للسلام في الأناضول.

من المؤكد أن مصطفى كمال كان يدركُ أن إلغاء الخلافة سيكون له رد فعل أشد من ذلك الذي نتجَ عن عزلِ السلطان العثماني، وبناءً على ذلك فإن هذا العمل الذي أهم الأمة الإسلامية كلها، وليس الأتراك فحسبُ، وكانَ مرتبطًا ارتباطًا مباشرًا بمبادئ الدين الإسلامي الأساسية؛ سوف يتطلب وقتًا أكثر وإعدادًا أفضلَ، ولقد كانت الخطوة نحو إعادة تنشيط الجمعية الإسلامية وتنظيم مؤتمر واسع النطاق - يمثل أغلبية العالم الإسلامي - عملًا مهمًا لدى أنقرة للحفاظ على صورتها أمام الرأي العام الإسلامي ومستوى السلطة الأيديولوجية العالي الذي كانت تتمتع به أثناء الصراع القومي، وفي هذا السياق قام مجلس الأمة التركي الكبير بمبادرة أخرى عقب تقليص سلطة الخليفة، وهي إصدار كُتيب شبه رسمي دون توقيع في أوائل سنة ١٩٢٣م بعنوان (الخلافة والسيادة القومية) الذي أضفى طابع الشرعية على فصلِ الخلافة عن سلطتها السياسية بالإشارة إلى الحجج القانونية فحسب، وقد كتبه في الحقيقة سيد بك تلبيةً لطلب مصطفى كمال المذكور آنفا[٢٢٧].

٢٢٧ على الرغم من أن بعض المؤرخين (مثل: خايم ١٩٦٥م، ص٢١٠) يزعمون - اتباعًا لوجهة النظر الرسمية لمجلس الأمة التركي الكبير - أن هذه الوثيقة "قد أعدها جماعة من العلماء بتوجيه من أحد أعضاء البرلمان" فإن سامي أردم ١٩٩٥م، ص٨١، أظهر أن سيد بك هو الذي كتب النص، و صرح سيد بك لاحقًا (في سنة ١٩٢٤م) - بوصفه نائبًا في مجلس الأمة التركي الكبير - أنه هو الذي كتبه، ويدعم هذه الحجة كل من التشابه المذهل بين هذا النص وكتابات سيد بك الأخرى (سيد بك ١٩١٧م، ١٩٢٤م)، وملاحظات الصحفي **أحمد أمين وأرنولد توينبي** المذكورة آنفًا - وصرح أحمد أمين كذلك ١٩٧٠م، ص٣١، أنه بفضل الكتيب الذي صنفه سيد بك والمؤتمرات التي نظمت بناء على رغبة **كمال** اقتنع معظم المتشككين بقبول إلغاء

كانت تلك الوثيقة المؤثرة تهدف إلى تهيئة الرأي العام الإسلامي لعزل الخليفة؛ فوزعت على الإعلام داخل مجلس الأمة التركي الكبير، وقد نشرت كذلك في الأهرام سنة ١٩٢٤م ترجمة معتمدة إلى اللغة العربية قام بها عبد الغني ساني ١٨٧١ : ١٩٥١م والقنصل التركي في بيروت والمتحدث الرسمي باسم مجلس الأمة التركي الكبير، لكسب قلوب الجمهور العربي وعقوله، وأضاف ساني إليها مقالًا قصيرًا - بوصفه مقدمة - كان قد نشره أولًا في الأهرام سنة ١٩٢٣م عرض فيه ملخصًا للنص المسهب لمجلس الأمة التركي الكبير الذي يقول: (١) إن الخلافة كانت مسألة قانونية وليست مسألة دينية، (٢) وأنها كانت سلطة سياسية محضة، (٣) وأنه لم يكن هناك قواعد محددة في القرآن أو سنة النبي فيما يتعلق بتنظيمها (مستشهد به في خايم ١٩٦٥م، ص٢١٠ - ٢١١).

وتكمن أهمية نص سيد بك في أنه أوجز وجهة نظر العلمانيين الخاصة بالخلافة وسَوَّغها، وسوف يجسدونها قريبًا، كما أن مصادقة مجلس الأمة التركي الكبير المؤسسية كانت تدعمه، وقد وُزِّعَ في الشرق الأوسط على نطاق واسع، وكانت الوثيقة من ناحية الخصائص النصية تحوي أمثلة كثيرة للاستراتيجيات الخطابية المألوفة؛ مثل: الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية بالإضافة إلى الإشارة إلى التاريخ الإسلامي الأول، والعرف الفكري الإسلامي، ففي مقدمة المؤلف - مثلًا - إشارة إلى الآية التي تعني أن الدِّينَ قد أُكمِلَ[٢٢٨] [سورة المائدة: الآية ٣] بالإضافة إلى آية (أولي الأمر)، وقد استشهد بالحديث المشهور الذي قصر الخلافة على سنوات الإسلام الثلاثين الأولى، وقد ناقش المؤلف كذلك انتخاب الخلفاء الأربعة الأُوَل، واستشهد على التوالي بالتفتازاني وابن همام، وهما عالمان عظيمانِ بالدين والقانون (ص٢ - ٣).

كانت الوثيقة كذلك نوعًا من رد الجماعة الأولى على كتيب الإمام شكرو الذي أزعج - كما ذُكِرَ آنفًا - مصطفى كمال والعلمانيين؛ لأنه طالب مجلس الأمة التركي الكبير بانتخاب الخليفة عبد المجيد رئيسًا للدولة الجديدة؛ فأثبت مؤلف الوثيقة سيد بك بمهارة علمهِ الواسع بالمصطلحات والتاريخ الإسلامي أن ما قاله الإمام شكرو والمحافظون الآخرون عن الخلافة

الخلافة، وسُرعانَ ما تُرجِمَتْ هذه الوثيقة المهمة إلى اللغة الفرنسية ونُشِرَتْ في (رفيو دي موند مسلمان، المجلد ٥٩، ١٩٢٥، ص٣ : ٨١).

٢٢٨ أي آية ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [سورة المائدة: الآية ٣] (الناشر).

لا يمكن دعمه بدليل من الشريعة أو الفقه الإسلامي، أي أن الخليفة لا يمكن أن يكون حاكمًا دنيويًا بسبب الظروف القائمة، ولكن يجب أن يظل الزعيم الروحي للعالم الإسلامي (سيد بك ١٩٢٣م، ص٦ - ٧، ٤٣ : ٤٦)، وفي الحقيقة كانت هذه الحجة بالذات تعارض كتابات سيد بك السابقة الخاصة بالخلافة وبعض الحجج التي كشف عنها هذا النص نفسه (انظر أدناه).

كان النص مقسمًا إلى جزأين رئيسين؛ فناقش تاريخ الخلافة في الجزء الأول ومسألة فصل الخلافة عن الملكية في الجزء الثاني؛ ولكي يقدم خلفيةً نظرية تاريخية لهذه المسألة عرض سيد بك سلسلة من الحجج الدينية في القسم الأول:

فبدأ أولًا بقوله: إن الإسلام سَامٍ، ولا يعترف بأي سلطة روحية متصلة بأي شخص.

ثانيًا: ألْمَحَ سيد بك إلى وجهة نظره الحداثية بصورة جوهرية؛ بإن الخليفة ليس كالبابا الكاثوليكي، ومن ثم يجب أن يشبه ملكًا حديثًا أو رئيسًا جمهوريًا: إن البابا في المذهب الكاثوليكي هو الممثل المعصوم للمسيح في إقامة الدين فهو يصدر الأوامر باسم المسيح... أما الإسلام فهو كامل ومنزه عن تلك الأنواع من الخرافات، ولذلك فليس في الإسلام أكليروس - بخلاف المسيحية - ولا وراثة للنبي في إقامة الدين، ولا يوجد في الإسلام كنيسة مثلما في المسيحية، وإن منصبي المفتي وشيخ الإسلام ليسا منظمتين أسسهما الإسلام، بل هما منصبان إداريان، [وبناءً على ذلك] فإن الخليفة أو الإمام هو قائد المجتمع الإسلامي، والسلطة العامة التي يمتلكها ليستْ رُوحية بتاتًا مثل البابا، بل هي إداريةٌ وسياسية تمامًا مثل السلطة العامة للرئيس أو الملك (سيد بك ١٩٢٣م، ص٥، ٧).

ثالثًا: لقد استخدم المؤلف مرة أخرى الأسلوب الخِطابي المألوف الخاص بتعريف الخلافة بوصفها نوعًا من التكليف الذي تَعهَدُ به الأمة إلى الخليفة، وكان ذلك أساس نظرية سيد بك البديلة عن الخلافة كما ناقشنا في الفصل الرابع، فذهب إلى أنها اتفاقية عرضتها الأمة وعقدها الطرفان كلاهما، ولا تختلف عن التفويض الشرعي، وهكذا فإن كل قواعدِ التكليف يجب أن تنطبق على هذه الاتفاقية، ومنها: حقيقة أن الأمة بوصفها المنتدب تستطيع أن تعزل الخليفة من منصبه، وقد كشف سيد بك هذه الحجة فيما سبق عندما كان قائدًا لحزبِ الاتحاد والترقي لتسويغ عزل الحزب عبد الحميد الثاني، (انظر: سيد بك ١٩١٧م)، ووازن المؤلف بأسلوب خِطابي آخر بين ولاء (البيعة) الأمة (أو ممثليها)، والتفويض الشرعي الممنوح للخليفة كما نوقش في الفصل الرابع، وكان هذا أمرًا استثنائيًا جدًا، نظرًا للمفهوم الأصولي السائد للبيعة (انظر كذلك: أرنولد ١٩٦٥م [١٩٢٤]، ص٧٠ - ٧١).

إن الخلافةَ تُشبِهُ العقدَ الموقع بين الأمة والخليفة، بل هي اتفاق على نوع من التكليفِ أو التفويض الشرعي (عقد الوكالة)، وإن الخليفة مسئول عن واجبات هي في الحقيقة مسئوليات الأمة، فهي واجبات قومية جماعية، وعندما تَعرِضُ الأمة تلك الواجبات وتَخُصُّ بها شخصًا يكون جديرًا بالانتخاب ومناسبًا [لهذا المنصب]، وعندما يقبل هذا الشخص العرض فإنه يصبح الخليفة، وهذا الاتفاق الموقع وفقًا للعَرْضِ والقَبول يُسمَّى الخِلافةَ ... وما دامت الخلافة نوعًا من اتفاق التكليف فإن أغلبية علماء السنة يقولون إن: "المبدأ الأساسي لاتفاق الخلافة هو الشورى وبتعبير آخر هو الانتخاب والولاء [البيعة]" (سيد بك ١٩٢٣م، ص١٤ – ١٥)، وادعى سيد بك أن سلطة الخليفة لا تَعْدُو كونها مجرد نوع من التفويض الشرعي وهذه الحقيقة تتضمن أن الخلافة لم تكن غاية في ذاتها، بَل هي وسيلة للحكم الإسلامي الصحيح الذي يتكون من فضائل مثل العدل والسعادة والنظام، أي مسئوليات الخليفة الرئيسة.

رابعا: ميزَ سيد بك بين الخلافة الحقيقية، والخلافة الزائفة، وكان ذلك أسلوبًا خِطابيًا آخر، فأشار إلى حديث النبي المعروف الذي يعني أن "الخلافةَ سوف تَدومُ لمدة ثلاثينَ عامًا، ثم تأتي من بعد ذلك السلطنةُ المتعصبةُ"[٢٢٩]، وذكر تكرارًا أن عصر الخلفاء الأربعة الأوَلِ الذي استمر فعلًا ثلاثينَ عامًا قد تبعه عصر الأنظمة القمعية، مثل: الأُمويين والعباسيين والعثمانيين (الصفحتان ٨ – ٩).

وبذلك أشارَ المؤلف ضِمنًا إلى أن فصل الخلافة عن الملكية العثمانية الاستبدادية جعل الخلافةَ دينيةً بشكل أصلي أكثر؛ تنقسم الخلافة – وفقًا لطبيعتها الحقيقية وصورتها الظاهرية – نوعين: الخلافة الكاملة أو الحقيقية، والخلافة الشكلية أو الزائفة؛ أما الخلافة الحقيقية فتحوي الخصائص والشروط الضرورية التي سَتُفسَّرُ أدناه، والتي تشيدها إرادة الأمة وموافقتها من خلال الانتخاب والولاء، وأما الخلافة الزائفة فهي التي لا تتضمن الشروط الضرورية، ولكنها تُكتسَبُ بالقوة من خلال الهيمنة والتعدي لا انتخاب الأمة وولائها، إنها الإمامةُ المبنية على النظام والمملكة الملكية القائمة على السلالة الحاكمة، وعلى الرغم من أن هذه تبدو خلافةً في المظهر والشكل فإنها في الحقيقة ليستْ خِلافةً، بل هي نوع من السلالة الحاكمة والسلطنةِ والهيمنة والقمع، إنها الملكيةُ، وقدِ اتفقَ كل علماء السنة البارزينَ بالإجماع على أن

٢٢٩ إن الكلمة المضمنة في نهاية الحديث – على نحو ما نُوقِشَ في الفصل الثالث – هي "المُلْك" الذي يعني "السلطة"، ولكن الإسلاميين الحداثيين كانوا دائمًا يترجمونها (إلى اليوم) "مَلَكية / سَلْطَنة"؛ كي يؤكدوا أن نظام الحكم الملكي لا يمكن أن يكونَ خلافةً حقيقيةً.

الخلافتين الأموية والعباسية كانتا من ذلك النوع، وقد أشارت أعظم الكتب مقامًا في أدبيات الدين والشرع مثل المسايرة وتعديل العلوم إلى أنهم لم يكونوا خلفاء في الحقيقة، بل كانوا فقط سلاطين وملوكًا وإن الشريعة الإسلامية لا تُقِرُّ ولا تقبل مثل هذا النوع من السلطنة القائمة على الحكم الجائر، وإنَّ عَزوَ ذلك إلى الإسلام يعني إهانة ذلك الدين السامي وازدراءه (سيد بك ١٩٢٣م، ص٨ - ٩).

واختُتِمتْ الوثيقة بأنه ما دامت خلافة العثمانيين المستبدين كانت زائفة فإن السلطة التي كان يمارسها هؤلاء السلاطين غير شرعية من وجهة نظر إسلامية، ومن ثم فإن على المؤمن واجبًا دينيًا، وهو ألا يطيع سلطة أولئك الطغاة الظالمين.

لقد دعمَ سيد بك ادعاءه بالإشارة إلى نظرية الخلافة بوصفها أمرًا رسميًا خاصًا بالتفويض الشرعي الذي تَعهَدُ به الأمة إلى الخليفة، فقال إنه - وفقًا لقانون العقد الإسلامي - يجب تطبيق كل قواعد التكليف هنا، ومنها سلطة الأمة لعزل الخليفة، وقاعدة أن هذا التكليف (الخلافة) لا يمكن أن يُوَرَّثَ (ص١٧)، وعلاوة على ذلك، فقد ادَّعَى - رغم اعترافه بأن تكليف الخليفة على الأمة كان عامًا ومطلقًا وفقًا للشريعة - أن هذه السلطة تنتمي في الحقيقة إلى الأمة، ولا يمكن أن تكون سلطة استبدادية على الشعب، وهنا حادَ سيد بك عن نظريته السابقة المتعلقة بالخلافةِ ١٩١٧م؛ إذ ادَّعَى فيما سبق أن سلطةَ الخليفة (العامة والمطلقة) لم تَكُنْ مطلقةً تمامًا (سيد بك ١٩١٧م، ص٤٥٢).

أي أن سلطتَه يمكن أن تكونَ محدودة مثلما فعلَ حزب الاتحاد والترقي (الذي كان سيد بك قائدًا له) عقب ثورة سنة ١٩٠٨م، ولكنه هذه المرة ادَّعى أن سلطة الخليفة (العامة والمطلقة) كانت في الحقيقة تَنتمِي إلى الأمة لا إلى شخص واحد، ولا يمكن تقسيمُها أو احتكارها، أضفْ إلى ذلك أنه لكي يُسوِّغَ صورة دولة الأمة التي تبناها مجلس الأمة التركي الكبير عن طريق إلغاء الملكية العثمانية؛ قد قدَّمَ تدخلًا مهمًا آخر في نظرية الخلافة عن طريق مساواة المفهوم الإسلامي للسلطة العامة والمطلقة بالمفهوم الغربي للسيادة القومية: بناءً على ذلك فإن النتيجةَ المستمدة من حقائق الفقه هي أن السلطة والسيادة العامة التي يمتلكها الخليفة هي مجموع السلطات والسيادات الفردية، وهي مأخوذة من الأمة بصورة مباشرةٍ، وهي حق للأمة في جوهرها، وملكية خاصة بها، ولا تَنتمي إلى أي شخص بذاتِه، بل إلى المجتمع الإسلامي كله؛ فهي جماعية ومشتركة بين كل الأفراد، وليست حصرية أو خاصة بأي فرد أو مجتمَع، وهذا هو جوهر مفهومِ السيادة القومية؛ أي أنها سلطة الأمة العامة ولا شيء سوى

ذلك (سيد بك ١٩٢٣م، ص٢٢).

وبتعبير آخر فإن "هندسة سيد بك الدينية" المطبقة هنا تضمنتْ مثالًا آخر خاصًا بعلمنةِ الخطاب الإسلامي؛ لأنه كانَ يقتضي إعادة بناء الخلافة على أساس مفهومٍ حديثٍ ناشئ جديد تمامًا للسيادة القومية عن طريق إضفاء الطابع الإسلامي عليه باستخدام مصطلح معروف في الأدبيات الإسلامية، وإذا راعينا الطبيعة العملية لمعظم ما فعله مصطفى كمال وأصدقاؤه من أجل تحويل الدولة فيمكننا أن نقول: إن هذا النقل الخِطابيَّ للسيادة القومية تحت المظهر الديني كان حلًا سريعًا بل ناجعًا للتوتر بين طبيعة الخلافة العالمية والصورة القومية / المحدودة للدولة الجديدة، وبذلك فقد ساعدتْ على إضفاء طابع الشرعية على السياسة الكمالية للتخلصِ من سلطة دينية عُلْيَا يمكن أن تحد من سلطة كمال في تركيا، وعلاوة على ذلك المستوى الكبير فإن هذه النقلة الخِطابيةَ كانت نتاجًا واضحًا لتحول الإمبراطورية العثمانية إلى دولة قومية يمتلكها الأتراك والأكراد في الأناضول[٢٣٠].

وقد استُخدِمَتْ تقنية خِطابية أخيرة في هذا النص لمواجهة الاعتراض المحتمل بأن الخليفة المنتخَب حديثًا عبد المجيد أفندي – الذي لم يكن لديه سلطة دنيوية – كان يبدو خليفةً زائفًا أكثر من كونه إمامًا حقيقيًا، فأدرج المؤلف عددًا من المؤهلات التي يجب أن يمتلكها الخليفة الحقيقي مثل: الاجتهاد (المستوى الأعلى في الثقافة الإسلامية)، والعدل، والقوة، والصحة البدنية، واختتم قائلًا: إذا لم يكن من الممكن انتخاب خليفة بكل هذه المؤهلات فلا حاجة دينيةً تدعو إلى انتخاب خليفة على الإطلاق (ص١٣)، وقال كذلك: إن شرط القرشية لم يكن مطلوبًا اليوم، ومن الأفضل أن تظل الخلافة داخل السلالة العثمانية الحاكمة بدلًا من نقلها إلى حاكم ضعيف مثل الشريف حسين، كما استنتج سيد بك – خلال مناقشة طرق مختلفة لانتخاب الخليفة – أن انتخاب مجلس الأمة التركي الكبير الخليفة عبد المجيد كان الأفضل فيما يناسب الشريعة: عندما يكون هناك مرشحون كثيرونَ فإنَّ السنَّ لا يمكن أن يكون معيارًا لاختيار [الخليفة] فمن الضروري أن يُؤْثَرَ ويُنتَخَبَ الأكثر إيمانًا ونضجًا من بينهم، والخلافة لا تُورَثُ؛ لأن التفويض الشرعي لا

٢٣٠ ثمة دليل آخر على علمنة سيد بك الخطاب الإسلامي، وهو تعريفه مكانة الخليفة وواجباته الرئيسة، وعلى الرغم من أن سيد بك قد اعترف بأن "الإسلام دين متقدم يشمل كلًا من الشئون الدينية والسياسية"، وأن رسالة النبي محمد كانت دينية وإدارية (١٩٢٣م، ص٤) فإنه كان يصر على أن الخليفة يمثل فقط البعد السياسي / الإداري من الرسالة النبوية (ص ٥)، وعلى الرغم من ذلك، فقد كان كذلك يصنف مسئوليات الخليفة – على نحو ملتبس – على أنها "دينية" (مثل: السعي إلى تقدم الإسلام)، و"علمانية / دنيوية"، أو "مدنية" (ص١٨).

يمكن أن يُورَّث، وبناء على ذلك فإن القرارات التي اتخذها مجلس الأمة التركي الكبير مؤخرًا كي يُعيِّنَ الخليفة بالانتخاب والولاء، و يُؤْثِرَ العضو الأكثر حكمةً وملاءمة في السلالة العثمانية الحاكمة ويُختارَ؛ تستحق الاحتفال والتهاني لأنها كانت تعني إحياء مبادئ الشريعة التي لم تطبق عمليًا على مدى قرون (سيد بك ١٩٢٣م، ص١٦).

لقد ناقش الجزء الثاني من الوثيقة فصلَ الخلافةِ عن الملكية في نوفمبر؛ إذ كان يشمل سلسلة من الحجج الدينية للدفاع عن قرار مجلس الأمة التركي الكبير لتقييدِ سلطة الخليفة الدنيوية، ولذلك تناول المؤلف أولًا عقبةً مهمة: إجماع العلماء السابقين على أن وجود خليفة بوصفه حاكمًا دنيويًا أمر واجبٌ، وفي مواجهة هذا الإجماع الذي كان – من المفترض – حلًا ملزمًا كما أكد الإمام شكرو؛ فإن سيد بك لجأ إلى تمييزه بين الخلافة الحقيقية والخلافة الزائفة فقال: إنه غير جائز دينيًا أن يكون هناك ملك خليفة إذا تجاوزنا عن كلمة "إلزامي"؛ عندما يمحص الدليل بدقة فإن المرء يدرك أن المطلوب هو إنشاء حكومة، لأن عدم وجود حكومة أمر غير جائز، وكذلك ترك أعضاء الأمة في وضع فوضوي غير منظم، إذن: هل يجب تعيين إمام ذي سلطة مطلقة في موقع توجد فيه بالفعل أو من الممكن أن تشكل فيه حكومة مستقرة مقسطة بأي شكل أو صورة...؟ وبتعبير آخر: هل الدليل الذي يشير إلى ضرورة تعيين إمام مقسط ذي شخصية ناضجة مستوفي الشروط الضرورية يتضمن كذلك تعيين سلطان جاهل تقهره طموحاته أو على الأقل شخص يبدد خزانة الدولة؟ (سيد بك ١٩٢٣م، ص٢٤ – ٢٥).

وواصل سيد بك بعد ذلك قائلًا: إن الإسلام لا يقبل الحكام المستبدين، وحتى سلطة الخلفاء الأربعة الأول كانت مقيدةً أثناء العصر الإسلامي الذهبي، وأكد أن الإسلام قد فرض قيودًا على سلطة الحكام قائمة على مصدرين: الشورى، وقانون العقد، وإن مبدأ الشورى في الإسلام – وفقًا لرأيه – فرضه الله حتى على النبيّ نفسه، وهو أمر يصدق كذلك على خلفائه والحكام الآخرين، وعلاوة على ذلك فإن حقيقة كون الخلافة نوعًا من التكليف الذي تَعهَدُ به الأمة جعلت الحاكم خاضعًا بالضرورة لإرادة الأمة، ويتمثل ذلك في البرلمان، وانتهى سيد بك إلى أن تقييد سلطة الخلفاء لم يكن جائزًا فحسبُ، بل هو فرض إسلامي في الواقع، كما أنه – لكي يواجه الاعتراض القائل بأنه كان يكفي عزل الخليفة السابق فقط بدلًا من إلغاء الملكية ذاتها – رأى أنه من الناحية التاريخية لم يُجْدِ تغييرُ الأشخاص الجالسين على العرش؛ لأن مؤسسة السلطنة نفسها هي التي أحدثت النظام الجائر غير المقسط: لا حاجة إلى التردد في الموافقة على تقييد سلطة السلطنة

وحقوقها؛ إذ إنها مجرد طغيان وطموح، وتقييدها يعني تقليل الخسارة العامة والاضطهاد والهيمنة، وقد أثبتَتْ لنا التجربة والأحداث التاريخية أنه في استبدال السلاطين لم يكن الخليفة أفضلَ من صاحب المنصب، ولهذا السبب كانت أفضل وأسلم طريقة في هذا الإطار هي وضع الخليفة في موقع لا يتسبب فيه بأي ضرر (سيد بك ١٩٢٣م، ص٣٢ - ٣٣).

وذكر سيد بك بوضوح - مكررًا هذه النقطة - أن السلطان السابق وحيد الدين قد أساء استخدام سلطته التي استمدها من الخلافة، و"اقترف جريمة الخيانة العظمى" فكان ضروريًا أن "تُرَدَّ" سلطته السياسية إلى "الأمة" التي هي ملك لها بالفعل[٢٣١]، وحتى يدعم ادعاءه فقد عاد إلى الحجة التاريخية، فقال: إن الحكام في التاريخ الإسلامي لم يكونوا قط خلفاء "حَقيقيينَ" مَا عدا عصر الخلفاء الأربعة الأُوَلِ، فقد كانت كل الخِلافَاتِ السلطانية زائفةً، وقال كذلك - وذلك جزء من الاستراتيجية الخِطابية نفسها- إن سلطة الخلفاء العباسيين في مصر قد انفصلت عن السلطة الدنيوية الخاصة بالسلاطين المماليك لمائتين وخمسين عامًا (ص٣٤ - ٣٥)، وانتهى إلى أن العلماء المصريين الموقرين قد أقروا فصل السلطتين الدينية والدنيوية، ومن ثم يجب الاعتراف الآنَ بأن الوضع القائم الذي أوجده مجلس الأمة التركي الكبير كذلك إسلامي بصورة حقيقية: من المعلوم جيدًا كيف تصرف وحيد الدين، وكيف استخدم الشريعة الإسلامية أداةَ شَرٍّ في سبيل تحقيق طموحاته الخاصة، ومن ثم فبدلًا من ترك الأمر لأناس عُرِفَ عنهم إساءة استخدام هذا النوع من القوة، أليسَ من الأفضلِ أن نستردها منهم ونعطيَها للأمة مالكها الحقيقي؟ وأن نشكلَ كلما أمكن حكومة تحقق مراد الله؟ ومَا من شك في أن حكومة المجلس القومي الذي يهتم فقط بسعادة الأمة مقبولة عند الله أكثر من سلطان لا يقدر شيئًا سوى تاجه وعرشه (سيد بك ١٩٢٣م، ص٣٨).

أكمل سيد بك حجته باستراتيجية الاستشهاد بالآيات القرآنية، ولاسيما آية أولي الأمر المعروفة، وبعد الاستشهاد بالآية وازنَ بين مجلس الأمة التركي الكبير و"أولي الأمر" (الحكام المسلمين) المذكورين في الآية، وهو أسلوب خِطابي طالما نشره العلمانيون بين عامي ١٩٢٢م و١٩٢٤م، ثم انتهى إلى أن طاعة قرارات مجلس الأمة التركي الكبير أمر واجب؛ لأن الله

---

٢٣١ كان الاتهام الذي وجهه سيد بك وثيق الصلة بتطور معين حدث آنذاك، ففي الخامس عشر من أبريل من سنة ١٩٢٣م جعل **مصطفى كمال** مجلس الأمة التركي الكبير يعدل قانون الخيانة العظمى، مادًا إياه ليشمل أي معارضة لمجلس الأمة التركي الكبير، وكان الهدف أولًا هو محاكمة أولئك الذين يؤيدون عودة المَلَكية العثمانية، وسوف تثبت جدوى القانون في إسكات كل أنواع المعارضة (انظر أدناه).

نفسه قد أمر بذلك في القرآن (سيد بك ١٩٢٣م، ص٤٦)، وأضاف أن ما فعله مجلس الأمة التركي الكبير كان إعادة الخلافة إلى الصورة الشرعية التي اتخذتها في مصر سابقًا.

أخيرًا، لكي يعزز سيد بك دفاعه عن تقييد مصطفى كمال وأصدقائه سلطة الخليفة؛ قال سيد بك إن الإسلام "دين ديمقراطي"، وإن صورة الحكومة ليست أحد الأسس الدينية، بل هي مسألة تغيير الظروف التاريخية: فقد اختار الشعب حكومته وفق مقتضيات العصر، ومن ثم ادَّعى سيد بك - مستخدمًا أسلوبي تاريخانية الدين، وتفضيل التغيير الاجتماعي - أن: ما نحتاجه هو إقامة حكومة مقسطة، وليس تعيين شخص ملكًا تمنحه بعض الحقوق المقدسة مثل ملوك أوروبا السابقين، فالإسلام دين ديمقراطي بكل ما في الكلمة من معنى، بل هو شريعة شعبية؛ إذ إنه لا يتضمن أي آثار الأرستقراطية [وهو ما يشار إليه] في الآية ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [سورة الحجرات: الآية ١٣]، أما مسألة صورة الحكومة فهي أمر يتعلق بمقتضيات العصر، وتتحدد الأحكام [الشرعية] لِهذهِ الأمور وَفقًا لمقتضيات العصر، ومتطلبات المصلحة العامة وظروف الشعب الاجتماعية، وما دامتْ هذه الظروف والمقتضيات تتغير [مع الوقت] فإن الأحكام تتغير أيضًا.

ومن ثم فإن هذه الوثيقة المهمةَ تصور كيف عُلمِنَ الخِطاب الإسلامي كذلك عقب تصفية سلطة الخليفة الدنيوية في نهاية سنة ١٩٢٢م، ولقد أُدخِلَتْ بعض المفاهيم العلمانية في الخِطاب الإسلامي الخاص بالفاعلين السياسيين، ومن أمثلتها السيادة القومية والديمقراطية بوصفها أفضلَ نظام سياسي، وأولية الإطار التاريخي (مقتضيات العصر) وتعريف الأمة العلماني / العرقي بصورة متزايدةٍ، وهذا الاتجاه الواضح في خطابِ الجماعة العلمانية كانَ مرتبطًا بالعلمنة المؤسساتية التي صاغَها مجلس الأمة التركي الكبير بين سَنتي ١٩٢٠: ١٩٢٣م.

ويُضاف إلى ذلك أنَّ وثيقة مجلس الأمة التركي الكبير تُعَدُّ مثالًا جيدًا على الطريقة التي استغل بها العلمانيون المعلومات التاريخية وأجزاء من الحجة (الدينية) المأخوذة من الأدبيات الخاصة بالنظرية السياسية الإسلامية أداةً تكتيكيةً لتسويغ ادعاءاتهم على الرغم من أنهم ربما كانوا يناقضون أنفسهم في بعض الأحيان، مثلما ادَّعى سيد بك - كما هو موضح آنفًا - في النص على نحو ملتبس أن الخلافة كانت سلطة دنيوية تمامًا، ولا يجب أن يكون لها سلطة سياسية، وهذا التناقض الواضح داخل النص - الذي كان في الحقيقة تناقضًا بين وجهة نظر سيد بك الحداثية ووجهة نظر كمال العلمانية - ينبثق من حقيقة أن العلمانيين الذين حولوا الخلافة أولًا إلى مؤسسة رسمية بلا سلطة، ثم دمروها، بدءوا في المقام الأول بحجة حداثية،

وهي أن "الخلافة هي نفسها الحكومة" أي الحكم السياسي؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يستمدوا حجة علمانية من الأعراف الإسلامية، ومثلما يشير هذا التناقض إلى استشرافهم العلمي فإنه يتضمن كذلك - كما يعلق خايم - أن مصطفى كمال كان يفكر في إلغاء الخلافة مع بداية سنة ١٩٢٢م، كما ادَّعى هو نفسه فيما بعد: أن محاولةَ الإبقاء على السلالة العثمانية الحاكمة وملكها، سوفَ يعني إلحاق الظلم الأعظم بالأمة التركية... أما الخلافة فمن الممكن أن تكون مجردَ أضحوكة في أعين الناس المتحضرين والمثقفين في العالم (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص١٨).

الخلافة في لوزان:

نتج عن مؤتمر لوزان للسلام - الذي بدأ في العشرين من نوفمبر من سنة ١٩٢٢م، وانتهى في الرابع والعشرين من يوليو سنة ١٩٢٣م بمعاهدة لوزان - اعترافُ القوى الأوروبية بتركيا دولةً مستقلةً، ومثَّلَ تركيا في المؤتمر وَفْدٌ كان يرأسه وزير الخارجية عصمت باشا[٢٣٢] الصديق المخلص لمصطفى كمال، وقد نظم الحلفاء (بريطانيا وفرنسا وإيطاليا على وجه الخصوص) المؤتمر عقب انتصار الأتراك على اليونانيين في أغسطس من عام ١٩٢٢م،

٢٣٢ ولد **عصمت باشا** (إنونو) في إزمير، وتلقى تعليمه الثانوي والعالي في المدارس العسكرية، فتخرج في الأكاديمية العسكرية سنة ١٩٠٦م، وحارب ضد العصيان في اليمن سنة ١٩١٠: ١٩١٣م، وفي أثناء الحرب العالمية الأولى كان قائد فرقة تحت إمرة **مصطفى كمال** في القوقاز وسوريا؛ حيث نضجت صداقتهما التي بدأت في المدرسة العسكرية، وكان أحد أصدقاء كمال المقربين وأحد قادته أثناء النضال القومي (١٩٢٠: ١٩٢٢م)؛ فكان قائد الجبهة الغربية حتى تحقق النصر النهائي على اليونانيين في شهر أغسطس من عام ١٩٢٢م، وقد عمل عصمت باشا كذلك نائبًا عن إديرنا ووزيرًا للشئون الخارجية أثناء المرحلة نفسها، ثم أصبح رئيسًا للوزراء بعد تأسيس الجمهورية التركية سنة ١٩٢٣م، وظل في منصبه حتى ١٩٣٧م، وكان في تلك الأثناء المساعد الأكثر أهمية لكمال في تحقيق الإصلاحات العلمانية بدءًا من إلغاء الخلافة إلى إلغاء الحروف الهجائية العربية والتعليم الديني والشريعة، فأحكم كلاهما معًا السيطرة على الدولة من خلال نظام الحزب الواحد الذي كانا يحكمانه عن طريق حزب الشعب الجمهوري والجيش، وعلى الرغم من ذلك فقد عارض بعض سياسات كمال أتاتورك في نهاية تلك المرحلة؛ مما كلفه منصبه كالرجل الثاني في الجمهورية، وبعد وفاة أتاتورك عام ١٩٣٨م أصبح رئيس تركيا الثاني، وبوصفه رئيسًا استمر في حكم أتاتورك الحديدي - الزعيم الأبدي - فأعلن نفسه زعيمًا قوميًا لتركيا والرئيس الدائم لحزب الشعب الجمهوري، ولكنه بدأ بعد ذلك - تحت الضغط الأوروبي والأمريكي - يعود إلى نظام تعدد الأحزاب، وعقب فوزه في الانتخابات المزيفة سنة ١٩٤٦م خسر الانتخابات الحرة الأولى منذ ١٩١١م أمام حزب **عدنان مندريس** الديمقراطي سنة ١٩٥٠م، وعندئذ انتهت رئاسته وتأسست الديمقراطية في تركيا من جديد، ولكن بعد عشر سنين توقف ذلك ثانية عقب انقلاب عسكري انتهى بإعدام مندريس واثنين من وزرائه وبعد ذلك أصبح إنونو رئيسًا للوزراء مرة ثانية (١٩٦١: ١٩٦٥م)، وفي سنة ١٩٧٢م استقال من منصبيه بوصفه عضوًا في البرلمان ورئيسًا لحزب الشعب الجمهوري، ثم تُوفِّي بعد عام في الخامس والعشرين من ديسمبر من عام ١٩٧٣م (هيبر ١٩٩٨م).

وقد استخدم مصطفى كمال - مثلما ناقشنا آنفًا - دعوة الحلفاء حكومة إسطنبول إلى حضور المؤتمر مُسوِّغًا لإلغاء الملكية العثمانية في أول نوفمبر، وكانت الخلافة هي ما تبقَّى من النظام الإسلامي العثماني، وعلى الرغم من أنها لم تكن - بصورة مباشرة - جزءًا من جدول الأعمال الرسمي الخاص بمفاوضات السلام؛ لأن البريطانيين عدوها - على الأقل علانيةً - شأنًا داخليًا يخص تركيا؛ فإن البند السابع والعشرين من المعاهدة - الذي كان مماثلًا للبند مائة وتسعة وثلاثين من معاهدة سيفر ١٩٢٠م - كان يتصل بالخلافة اتصالًا مباشرًا: المادة ٢٧: لا تمارس الحكومة أو السلطات التركية أي قوة أو سلطة في الأمور السياسية أو التشريعية أو الإدارية خارج الأراضي التركية - لأي سبب كان - على مواطني أي إقليم تحت سيادة أو وصاية القوى الأخرى الموقعة على المعاهدة الحالية أو على مواطني أي إقليم منفصل عن تركيا. ومن المفهوم أنه لا يمكن بأي حال انتهاك الصفات الروحية للسلطات الدينية الإسلامية[٢٢٣].

وعلى الرغم من ذلك فإن هذه الجملة الأخيرة قد حَفِظَتْ للخلافة بوصفها سلطة روحية مكانًا، بخلاف معاهدة سيفر التي ألغتها بصورة فعالة، ومن ثم فإن البند صوَّرَ الوضع الراهن القائم و"عزّزه"؛ حيث جرَّدَ مجلس الأمة التركي الكبير الخلافةَ من السلطة الدنيوية، وهكذا يبدو أن المسألة حُلَّتْ لصالح الوفد التركي؛ لأن المعاهدة أسندَتْ إلى الخليفة السلطة الروحية التي كانت بريطانيا وحلفاؤها يريدون انتزاعها منه (أوليفر دي ٢٠٠٩م، ص١٣٦).

وقد عادت الخلافة للظهور كذلك - بشكل غير مباشر - في عدة مناسبات:

أولًا: ذكر البندان (١٧ و٢٢) مصر والسودان وليبيا - على وجه الخصوص - في سياق أن تركيا ليس لها حقوق سياسية أو قانونية على شعب أقاليمها السابقة وممتلكاتها.

ثانيًا: طلب الحلفاء إعادة "خزانة المدينة" (متعلقات النبي محمد الشخصية) التي أخذها الجيش العثماني إلى إسطنبول عند مغادرة الحجاز في نهاية سنة ١٩١٨م - فطلبوا أن تُرَدَّ إلى شبه الجزيرة العربية لكن عصمت باشا رفض ذلك فقال: "من الناحية الشرعية هذه الأشياء هي ممتلكات الخليفة" (وقائع ووثائق مؤتمر لوزان للسلام ١٩٧١م، ج١، ص٨٦).

ثالثًا: رفض الوفد التركي كذلك منح بطريرك الأرثوذكس في إسطنبول أي امتيازات سياسية - مما كان يتمتع بها إبان العصر العثماني - على أساس أن القادة الدينيين لم يكن لهم سوى

---

٢٢٣ لنص معاهدة لوزان؛ انظر: مجموعة معاهدات عصبة الأمم ١٩٢٤م.

ألقاب روحية في الدولة التركية الجديدة عقب فصل الخلافة عن الملكية (وقائع مؤتمر لوزان للسلام ووثائقه ١٩٧١م، ج٢، ص٣٢٧).

على الرغم من أن الخلافة لم تُناقَش صراحةً أثناء المفاوضات فقد كان ثمة دلالات وادعاءات تفيد أن بريطانيا اشترطت إلغاءها للاعتراف بالاستقلال التركي (مناقش في ساتان ٢٠٠٨م، ص١٨٥ - ١٨٦).

أولًا: على الرغم من أن معاهدة لوزان وُقِّعَتْ في الرابع والعشرين من يوليو سنة ١٩٢٣م، وصدق عليها مجلس الأمة التركي الكبير في الثالث والعشرين من أغسطس فإن البرلمان البريطاني لم يصدق عليها حتى الخامس عشر من أبريل ١٩٢٤م؛ أي بعد إلغاءِ الخلافة.

ثانيًا: في أثناء المناقشات الخاصة بالمؤتمر في البرلمان البريطاني صرحَ وزير الخارجية لورد كيرزون أن الحكومة كانت ستدع الأتراك وشأنهم إن هم رغبوا في قصر دولتهم على كونها "دولة آسيوية محاطة بممالك آسيوية أخرى"، بدلًا من "العودة إلى أوروبا"، وأضاف قائلًا: إنه أخبرَ الأتراك أنهم "ما داموا قد عادوا إلى أوروبا فيجب عليهم أن يتبنوا المعايير الإدارية والحكومية الغربية" (مستشهَد به في ساتان ٢٠٠٨م، ص١٨٠).

ثالثًا: في الخامس من مارس أعلن مكتب الخارجية البريطانية – ردًا على مسألة في البرلمان – أنه لم يكن هناك دلالة ضمنية أو صريحة في معاهدة لوزان على الاعتراف بوجود الخلافة التركية (المرجع نفسه: ٢٣٧).

رابعًا: عندما توقفت مفاوضات السلام في فبراير سنة ١٩٢٣م عاد عصمت باشا إلى تركيا ليلتقي مصطفى كمال، فتقابلا منفردَيْنِ في اسكيشير بدلًا من أنقرة؛ كتب رئيس الوزراء رءوف بك في مذكراته أن المفاوضات تعطلت بسبب مسألة الخلافة، وأن عصمت باشا قد أقنع كمالًا بأن إلغاءها ضروري من أجل السلام مع البريطانيين.

خامسًا: ذكر كاظم كاربكير باشا – أحد قادة المقاومة الأناضولية كذلك أن جوًا معارضًا للخلافة كان يسيطر على أنقرة لدى عودة عصمت من لوزان.

سادسًا: كتب مشير هـ. كيدواي – قائد حركة الخلافة الهندية – مقالًا في يوليو سنة ١٩٢٣م مدعيًا أن بريطانيا اشترطت إلغاء الخلافة ولجنة الخلافة الهندية لتوقيع المعاهدة.

أخيرًا، وفقًا لتقرير سري بريطاني، وبعد توقيع المعاهدة أخبر عصمت باشا الجنرالات الأتراك أن إلغاء الخلافة، ونفي الأسرة المالكة العثمانية ربما يساعد أنقرة في مسألة الموصل

بإقناع البريطانيين أن تركيا لن تسعى وراء سياسات إسلامية شاملة في الشرق الأوسط (المرجع نفسه، ص٢٣٧)"[٢٣٤].

من الواضح أن زوال الخلافة - بغض النظر عن أي نفوذ بريطاني على أنقرة - كان تطورًا إيجابيًا جدًا بخصوص بريطانيا، وأخبر بعض البيروقراطيين البريطانيين أن تركيا بإلغاء الخلافة والتخلص من مصدر عظيم خاص بالمعارضة الإسلامية؛ تكون قد أسدت "معروفًا كبيرًا" للإمبراطورية البريطانية، وقوضت سلطتها في سياسة الشرق الأوسط (تونجاي ٢٠٠٥م: ٨٢-٨٣)[٢٣٥]، وبدأت في بريطانيا حملة عنيفة مناهضة للخلافة مرة ثانية - سواء طالبت بها بريطانيا أم لا - في أنقرة وإسطنبول عقب مفاوضات السلام، ولاسيما بعد إعلان الجمهورية التركية في التاسع والعشرين من أكتوبر من سنة ١٩٢٣، وقد هيمن على خطاب الحملة ادعاءُ أن الدولة التركية الحديثة كانت دولة إسلامية بالفعل، ومن ثم فلا حاجةَ إلى الخلافة التي فقدَتْ طابعها الإسلامي الحقيقي.

الدولة الإسلامية، والخلافة غير الإسلامية:

على الرغم من أن أعضاء مجلس الأمة التركي الكبير قد أطلقوا على نظام الدولة التركية الحديثة اسم "حكومة مجلس الأمة التركي الكبير" بعد نوفمبر من سنة ١٩٢٢م فإن حكومةَ أنقرة أمرَتْ ممثليها بالخارج خُفيةً أن يشيروا إلى دولتهم باسم جمهورية تركيا في بداية مايو من سنة ١٩٢٢م (شو ٢٠٠٠، ج٤، ص١٨٧٥)، وعلى الرغم من ذلك - وربما لأن النظام الجمهوري يدرك أنه قابل للدكتاتورية - فإنهم لم يعلنوا الجمهورية حتى بعد معاهدة لوزان، وبدلًا من ذلك فقد أكدوا تفرد تركيا الذي كان جزءًا من الخطاب القومي الذي كانوا يستخدمونه في كثير من الأحيان، وعندما ذهب - مثلًا - رفعت باشا صديق كمال - كما ذُكِرَ آنفًا - في أكتوبر من سنة ١٩٢٢م إلى إسطنبول ممثلًا لحكومة أنقرة؛ انتقد بشدة السلطان محمد السادس ونظامه، ولكنه جادل ضد فكرة الجمهورية واصفًا إياها بـ "الضارة" مثل الملكية الدستورية: لم نفكر قطُّ في الجمهورية، فقد ظلت دائمًا بمنأى عنا، ولا أرى أي فرق بين الجمهورية والملَكية

---

٢٣٤ لقد طالبت تركيا في لوزان بإقليم الموصل الذي كان خاضعًا للانتداب البريطاني، وكان ذلك جزءًا من "الحلف القومي"، وبعد المفاوضات أُجيل مستقبل الموصل إلى عصبة الأمم كي تقرر ما تراه بشأنه، وعلى الرغم من آمالِ أنقرةَ فقد تركت بريطانيا الإقليم للعراق بعد ذلك في سنة ١٩٢٦م.

٢٣٥ يعتقد بعض العلماء المعاصرين كذلك أنه "يجب على البريطانيين أن يَسعَدُوا بما فعل مصطفى كمال؛ لأنه فكَّكَ الخلافة، وذلك ما عجزوا أن يفعلوه" (أوليفر دي ٢٠٠٩م، ص١٣٦).

الدستورية، بل ربما تكون الجمهورية أكثر ضررًا لوطننا، وكما ذكرتُ من قبلُ فإن الفرق الوحيد بين الملكية الدستورية والرئاسة الجمهورية هي أن القيادة في إحداهما وراثية، وعلى الرغم من ذلك فإنهما جوهريًا شيء واحد، ولكن الأسلوب الذي وجدناه مختلف، وهو مناسب تمامًا لطابع أمتنا [فهو قائم على] مجلس الأمة التركي الكبير، ومجلس الوزراء يتكون من أعضاء المجلس (مستشهَد به في لطفي فكري ١٩٢٢م، ص٣٥٧).

وقد عَدَّ الإسلاميون الحداثيون هذا النظام وضعًا مؤقتًا وخللًا عمليًا، كما وضح ذلك كُتيّبُ الإمام شكرو المعروف والمناقَش آنفًا، وعده بعض الحداثيين كذلك صورة للدكتاتورية؛ لأنه تضمنَ توحيد السلطات لا فصلها، وكان معرضًا لسيطرة السياسيينَ الأقوياء، فقد كتب - مثلًا - المفكر الليبرالي (والإسلامي الحداثي) لطفي فكري - الذي كان رئيسًا لنقابة محامي إسطنبول - كُتيبًا ينتقد فيه حكومة أنقرة، وتعليقات رفعت باشا التي نُوقِشَتْ آنفًا، وفي مواجهة نظرية رفعت الغريبة علق لطفي فكري قائلًا: إنه قد ابتكر تصنيفًا جديدًا (الطريقة الثالثة) لم يكن موجودًا بالأدبيات فيما يتعلق بأنواع الأنظمة ثم استشهَدَ بعالم قانوني ف. برانتانو من أجل التصنيف المؤسس، وركز مقاله النقدي لرفعت باشا على حقيقة أنه استبعد مبدأ فصل السلطات.

ولقد أعادت ثورة الأتراك الشبان سنة ١٩٠٨م ترسيخ هذا المبدأ عقب النظام الحميدي، لكن القوميين كانوا يلومون الملكية الدستورية على المشكلات العسكرية والسياسية في عصر المشروطية، وهكذا فقد ألْغَوْا هذا المبدأ مع الدستور الجديد ١٩٢١م الذي وحد الفروع التنفيذية والتشريعية والقضائية التي تولاها كلها مجلس الأمة التركي الكبير في ظلِّ قيادة مصطفى كمال القوية بصورة متزايدة، وعلق لطفي فكري - خشية الظهور المحتمل للدكتاتورية - قائلًا: إنه في الحكومة المكونة من البرلمان كله (كما اقترح رفعت باشا) لا يمكن منحُ الهيئة التشريعية السلطات لفحص الفرع التنفيذي: وسوف يُسهِمُ تحويل البرلمان - الذي يحوي مئات الأعضاء - إلى مجلس للوزراءِ في إحداث عدم توازن وعدم استقرار داخل الدولة، ولأن هؤلاءِ النواب - وفقًا لرفعت باشا - سيكون عليهم الحصولُ على الإذن من البرلمان لعمل أي شيء، فسوف يتحولونَ تدريجيًا إلى دُمًى دون أي مبادرة شخصيةٍ...

من ناحية أخرى؛ كيف لنا أن نعرف أن "البرلمان الذي يحكم باستمرار كالملك الأوحد" لن يخطئ؟ من الذي سيراجعه؟ لا يوجد شيء في هذا العالم بغير حدودٍ، وليس من المفترض أن تكون المبادئ الدستورية استبدادية؛ إذ هي نتاج قرون من الخبرة المشتركة وعلى الرغم من أن الفرعين التنفيذي والتشريعي يمثلان السيادة القومية فإن كلًا منهما يدقق ويوازن الآخر،

وإن لم يستطع الفرع التنفيذي أن يؤدي واجباته فإن البرلمان ينزعه من السلطة... وفي رأي رفعت باشا: ما الذي سيمنع دكتاتورية البرلمان؟ من الذي سيُجبِرُه ليكون مسئولًا أمام الأمة؟ (١٩٢٢م، ص٣٦٠ - ٣٦١، قارنْ لطفي فكري ١٩٢٣ أ).

كان مقال لطفي فكري النقدي الذي نُشِرَ قبلَ كُتيّبِ الإمام شكرو قد أغضب - مثله - العلمانيين الذين ردوا بكُتيّبات عديدة (مثل: جلال الدين فياز ١٩٢٢م، وفؤاد شكرو ١٩٢٢م، وسليمان نظيف ١٩٢٢م) للتأثير على الرأي العام، حتى إن مصطفى كمال نفسه سينتقد لطفي فكري بشدة سنة ١٩٢٥م لكونه مؤيدًا للخلافة (كارا ٢٠٠٥م، ص٤١).

ربما أرجأتْ معارضةُ مؤيدي الملكية ومؤيدي الخلافة للعلمانيين إعلانَ الجمهورية، ومن أجل القضاء على المعارضة جعل كمال مجلس الأمة التركي الكبير يجدد الانتخابات القومية، وحَوَّلَ جماعة الدفاع عن الحقوق إلى حزب سياسي أطلق عليه حزب الشعب، وأكد كمال في هذه العملية أهمية الخلافة بوصفها جزءًا من الأسس الخاصة ببرنامج حزبه بل جعلَ حماية الخلافة أحد مبادئه التسعة الأساسية، وفي الثامن من أبريل من سنة ١٩٢٣م وقبل تأسيسه الحزب تأسيسًا رسميًا بقليل، قال كمال: إن منصب الخلافة - الذي أصبح أساسه [الآن] هو مجلس الأمة التركي الكبير - هو مؤسسة عُليًا ذات منزلة رفيعة بين المسلمين؛ ففي الدين الإسلامي تُقَامُ كل الصلوات إقامةً جماعية، وهذه الجماعة لها قائد [إمام] يعتمد عليه كل أعضاء الجماعة، ولهذا السبب فإن القائد هو ممثل الجماعةِ... وبالإضافة إلى ذلك فإن الإسلامَ يَشمل التضامن القوي الذي يوحد جميع الأمة على روح واحدة، ويحدث هذا من خلال الطاعة الروحية مِن قِبَلِ كل القادة للقائد الأعظم [الإمام الأكبر]، وهذا القائد يُسمَّى الخليفة، ولهذا السبب فإنَّ العالم الإسلاميَّ كله مهتم بمسألة الخلافة؛ لأنه إذا لم تكن خلافة على الأرض فإن العالم الإسلامي سيكون مضطربًا يائسًا، وبناءً على ذلك فإن مجلسَ الأمة التركي الكبير جعل صاحب السمو الخليفة نفسه أساسًا لهذا المنصب السامي الموقَّر (استشهَدَ بهِ كارابكير ١٩٩١م، ص١٣٦ - ١٣٧).

في بداية سنة ١٩٢٣م قام مصطفى كمال بجولة في جميع أرجاء البلد كي يعزز هيبته في الأناضول، وفي فبراير من سنة ١٩٢٣م ألقى خطبة / موعظة في مسجد في باليكسير؛ حيث قال: أيها الشعب، إن الله واحد أحد؛ سبحانه جل جلاله. سلام الله وبركاته عليكم. معلوم أن القانون الأساسي الذي أرسل الله تعالى به حضرة النبي العظيم عبدًا ورسولًا يبين به الحقائق الدينية للناس؛ قد ورد في القرآن الكريم. فدِينُنا، الذي أعطى الناس روح البركة، هو الدين الكامل والخاتم لكل الأديان. لأن دِينَنا يتوافق تمامًا مع العقل والمنطق والحقيقة (مستشهَد به

في بوراك ١٩٦٢م: ٢٩).

وقد كرر الخطبة نفسَها كذلك في أماكن أخرى مشجعًا الجماهير ليعبروا صراحةً عن وجهات نظرهم؛ فقال إن المساجدَ ليست فقط للعبادة، بل هي منتديات يجب أن تناقش الأمور والقضايا العامة / الدنيوية فيها بحرية، وتتضح الطبيعة المؤثرة لاستراتيجيته الخِطابية في موقفه تجاه دور الإسلامِ في المجال العام، مما يتعارَضُ تعارضًا مباشرًا مع وجهات نظرِه اللاحقة التي ركزتْ على أن الدينَ "مسألة ضمير"، ومن ثم يجب أن يبقَى في المجال الخاص.

لقد قرر كمال أن يُجْرِيَ انتخاباتٍ قوميةً لكي يطهر البرلمان من المعارضة، وليجعله يصدق على معاهدة لوزان، فأُجريَتْ الانتخابات في يوليو من سنة ١٩٢٣م، وأُديرَتْ طبقًا لقانون الانتخاب العثماني لعام ١٨٧٧م: "يُنتَخَبُ نائب واحد لكل عشرين ألف شخص، وكل ذكَرٍ تجاوز الثامنة عشرة من عمره الآن له حق التصويت"، ورفع الشرط القديم الخاص بدفع ضريبة الانتخاب، وحتى يَنتخِبَ المرء يجب أن يكون مواطنًا تركيا من الذكور قد تجاوز الثلاثين من عمره، وعلى الرغم من ذلك فما زالت الانتخابات البرلمانية تُجْرَى في جولتين مثلما كانت في العهد العثماني، ويُنتَخَبُ "مقترع" ثان لكل مائتي شخص (ديميرل ١٩٩٤م، ص٥١١ – ٥٢١)، وعندما كان شخص ما مرشحًا ليُنتَخَبَ على قائمة حزب الشعب؛ فإنه سينتخب بالتأكيد نائبًا ولو بصوت واحد، وفي سنة ١٩٢٣م قدم مرشحو الجولة الثانية الذين اختارهم الحزب إلى ناخبي الجولة الأولى الذين لم يكن لديهم بديل سوى هذه القائمةِ، ولم يكن لدى المرشحين الثانويين (وهم أنفسهم أعضاء الحزب) خيار سوى التصويت للمرشحين الذين عينهم الحزب (المرجع نفسه، ص٥٨٤ : ٥٩٧)[٢٣٦].

وفي الانتخابات كان ٥٢٪ من النواب المنتخَبِينَ بيروقراطيين (ومنهم: الموظفون العسكريون والحكوميون والمربون)، وكان ٢٠٪ محترفين (محامين وأطباء ومهندسين)، وكان

---

٢٣٦ يجب أن يدرك الحزب هنا على أساس أن رئيسه **مصطفى كمال** سيطرَ عليه وعلى البرلمان سيطرةً كاملةً عقب الانتخابات، فجعل البرلمان ينتخبه رئيسًا للجمهورية الوليدة، ونقل كذلك "محل الدولية" (القدرة على السيطرة الكاملة على سلطة الدولة) من مجلس الأمة التركي الكبير إلى الرئاسة (هيبر ١٩٨٥م، ص٥٨)، وفي الواقع كان للرئيس وحده السلطة في انتقاء كل عضو حزبي في البرلمان طوال مدة الحزب الواحد كلها في تركيا (السنوات الثلاث والعشرين الأولى من الجمهورية)، ومن ثم كان التنافس السياسي مقيدًا جدًا فاقتصر على حزبي المعارضة اللذين لم يستمرَّا طويلًا، وهما (الحزب التقدمي الجمهوري والحزب الليبرالي اللذان تأسَّسَا وأُغلِقَا سنة ١٩٢٥ : ١٩٣٠م على التوالي)، وقليل من المرشحين المستقلين، وفي اختيار المرشحين كانت بعض الطبقات الاجتماعية تميز مثل: الضباط ذوي المكانة العليا والبيروقراطيين، ولكن أحيانًا كان ينتخب الأعيان القرويون بسهولة؛ إذ كان لهم صلات وثيقة بمقر الحزب (كوجاك ٢٠٠٥م).

١٢٪ تجارًا ومزارعين وصناعًا، و٢٪ من العلماء، و٥٪ صحفيين (فري ١٩٧٥م، ص٢١٠) وقضي على المعارضة تمامًا نتيجة للانتخابات من مجلس الأمة التركي الكبير: فلم ينتخب من النواب من أصل ٤٣٧ نائبًا في الولاية السابقة، ومنهم كل الأعضاء البالغ عددهم ٢٩٠. ٦٣ عضوًا، ومن الجماعة الثانية كانَ هناك فقط نائب واحد هو زكي بك الذي لم يكن من حزب كمال (ديميرل ١٩٩٤م، ص٥٧١ : ٥٨٤)، وأعلن كمال عن فكرة الجمهورية في مقابلة مع جريدة فرنسية نُشِرَتْ كذلك باللغة التركية، وفي حين انتقدت الكثير من صحف إسطنبول هذا القرار كانت صحيفتا أنقرة تدعمانه، وأطلق كمال كذلك على حزبه اسم حزب الشعب الجمهوري، وعين عصمت باشا رئيسًا جديدًا للوزراء، ونقل عاصمة الدولة من إسطنبول إلى أنقرة، وظلت إسطنبول مركز الخلافة، وفى التاسع والعشرين من أكتوبر صوت ١٥٨ من إجمالي ٢٨٧ عضوًا في مجلس الأمة التركي الكبير – الذين كانوا حاضرين في ذلك اليوم – بالإجماع من أجل تغيير النظام إلى جمهورية، وانتخاب مصطفى كمال أول رئيس لها، وكان الخليفة عبد المجيد من أوائل المهنئين.

أعاد إعلان الجمهورية المناقشات حول الخلافة في الصحافة، وباقتراب نهاية سنة ١٩٢٣م كانت هناك إشاعات مفادها أن مصطفى كمال ومجلس الأمة التركي الكبير سيُلغونَ الخلافة، واقترحَ نجم الدين صداق – وهو نائب بحزب الشعب الجمهوري وصحفي – أنه يجب على الخليفة أن يستقيل، وأن ينتخب كل المسلمين خليفةً جديدًا في مؤتمر للخلافة يُعقَدُ في إسطنبول، فرفض الخليفة عبد المجيد أفندي أن يستقيل مُصرًا على شرعية موقفه، وأضاف أنه لم يكن لديه خطط للاشتغال بالسياسة، كما أنكر رئيس مجلس الأمة التركي الكبير فتحي بك الادعاء القائل بأنَّ هناك خططًا لإلغاء الخلافة (أولوج ١٩٧٥م، ص١٢٨).

كتب لطفي فكري كذلك رسالة صريحة إلى الخليفة يطلب منه أن لا يستقيلَ، وأضاف أن هذه الادعاءات قد لُفِقَتْ عن عمد مشيرًا إلى أن أنقرة كانت وراءها (انظر: جوموشوجلو ٢٠٠٤م، ص٩٠ : ٩٣ من أجل المناقشات في الصحافة التركية)، وفي أحيان كثيرة نَشرَتِ الصحافة البريطانية كذلك أخبارًا وتعليقات حولَ هذا الموضوع، وفى الرابع من نوفمبر علقت الصحافة قائلةً: إن الخلافة عائق أمام مصطفى كمال، وإنه بحاجة إلى التخلص منها، ومن الممكن أن تدمَّر تمامًا، أو تُحوَّلَ إلى مؤسسةٍ لا ضَررَ منها، وأفادت الصحافة فيما بعد أن (الاتجاه العلماني) أصبح قويًا في تركيا، مما سيعين كمالًا الذي كان يعتقد أن الجمهورية الجديدة لن تكون آمنةً إلا إذا طَهَّرتْ نفسها تمامًا من الدين، ومن نفوذ السلالة العثمانية

الحاكمة وهيبتها (كورك أوغلو ١٩٨٧م، ص٣٠٦ - ٣٠٧).

وفي تلك الأثناء ترددت في إسطنبول شائعات عن حركة معارضة كانت تُشكَّل حول الخليفة عبد المجيد، وعندما زارت مجموعة من القادة القوميين السابقين - ومنهم رئيس الوزراء السابق رءوف بك، وكاظم كارابكير ورفعت باشا، وعدنان [أديوار] - الخليفة أوّلت أنقرة هذه الخطوة على أنها محاولة لإحياء الملكية العثمانية، ومن ثم أدانتها، وقد أغضبت حقيقة أن الخليفة قد قَبِلَ رجال الدولة المسلمين زُوّارًا / وفودًا رسميةً؛ الجمهوريين أكثر، فرد عصمت باشا - نائب رئيس حزب الشعب الجمهوري ورئيس الوزراء - على هذا الاتجاه، وكذلك انتقادات المعارضة بالنيابة عن حزبه بلهجة شديدة جدًا، وكانت تلك دلالةً أخرى على العنف - رمزية وبالعكس - بوصفه مكونًا أساسيًا في العلمانية التركية: إذا فكر خليفة ما في أي وقت أن يتدخل في مصير هذا الوطن فلن نعجز عن قطع رأسه، ونظرًا لأسباب الغُرف فإن اتخذ أي خليفة - ضِمنًا أو صراحة - موقف الرجل الذي يهتم بمقدرات تركيا، أو تكونت لديه وجهات نظر تبعث الإيمان بأنه قد يعامل رجال الدولة الأتراك بأسلوب الخير الحامي، فإنا سنعد هذا التصرف متعارضًا تمامًا مع مبادئ وجود هذه الدولة، بل سنعد موقفه عملًا ينم عن الخيانة العظمى (مستشهَد به في مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص٦٧٩).

وبنهاية سنة ١٩٢٣م كان مصطفى كمال ورؤساء الحزب يبحثون عن مسوغ لإلغاء الخلافة، لكن تصريحات الخليفة العامة الداعمة لمجلس الأمة التركي الكبير، وتَجنُّبه الحذِرَ للسياسة جعل تحقيق هذه الخطة أمرًا صعبًا، ولقد سنحت الفرصة التي كانوا ينتظرونها عندما كتب الزعيم الهندي المسلم آغا خان، ورئيس الجمعية الإسلامية بلندن أمير علي خطابًا - إلى عصمت باشا - نُشِرَ في ثلاث صحف في إسطنبول في الخامس من ديسمبر قبل وصوله إلى أنقرة، وقد طالب - بالنيابة عن مسلمي الهند - أنْ تُحَدَّدَ منزلة الخليفة الرسمية بوضوح بعد تعديلات التاسع والعشرين من أكتوبر، وأنه يجب حمايتها بوصفها رابطًا دينيًا بين الشعوب الإسلامية، وعلى الرغم من أن الخطاب لم يسند إلى الخليفة أي وظائف سياسية، وقد عُرِفَ عن كاتبَيْه رأيهما المؤيد لكون الخليفة زعيمًا روحيًا فقط؛ فإن أنقرة رأته جزءًا من مؤامرة لإعادة الملَكيةِ العثمانية في إسطنبول، وتدخل دولة أجنبية في السياسة الداخلية - لأن كاتبَي الخطاب كانا كذلك مواطنَيْنِ بريطانيين - متهمة إياهما بأنهما عميلانِ بريطانيان[٢٣٧]،

٢٣٧ من الواضح أن **مصطفى كمال** قام بمناورة عملية، لكن بعض المؤرخين الأتراك (مثل: بركس ١٩٩٨م [١٩٦٤]، بايور ١٩٨٣م) الذين كانوا كذلك من بين صانعي التاريخ الرسمي أخذوا تلك الحجة على محمل

يكن لها حاكي، وأميل على أنكرا تلك الادعاءات.

وفي يناير من سنة ١٩٢٤م توجه قادة الحكومة إلى إزمير ليشاهدوا تدريبًا قتاليًا، وهناك قرروا نهائيًا إلغاء الخلافة، وفي سلسلة من اللقاءات السرية أقنع مصطفى كمال أولًا كبار العسكريين، ثم التقى الصحفيين البارزين، وأخيرًا رئيس جامعة إسطنبول وعمداءها ليطلب تأييدهم (سانان ٢٠٠٨م، ص٢٠٦ - ٢٠٧)، وبهذه الطريقة تأكد أن كلًّا من المجتمع العسكري والمجتمع المدني سيقبلان خطوته الجذرية، وفي الشهر التالي خفّض مجلس الأمة التركي الكبير نفقات مكتب الخليفة (ومنها الحصص المخصصة لأفراد الأسرة المالكة) إلى ٥٠٪ من ميزانية الحكومة (٣٣١.٠٠٠ ليرة) على الرغم من أن الخليفة قد طالب بزيادة، وأثناء المناقشات المتعلقة بالميزانية اقترح بعض النواب إلغاء الخلافة ونفي الأسرة المالكة، وردًا على ذلك صرح الخليفة عبد المجيد في برقيته بأنه لم يجدْ قطُّ عن الطريق الذي حدده له مجلس الأمة التركي الكبير، وإن إلغاء الخلافة سيضر بعلاقات تركيا مع العالم الإسلامي (المرجع نفسه: ٢٠٨).

وفي الأول من مارس ألقى مصطفى كمال الخطبة الافتتاحية لعام العمل الجديد بمجلس الأمة التركي الكبير؛ حيث أصر على أن الأمة كانت تريد توحيد التعليم (مما كان يعني إلغاء النظام المدرسي)، وأنه من الضروري فصل الإسلام من أجل الدين نفسه، وكان هذا مثالًا أوليًا على نشر العلمانيين للاستراتيجية الخطابية الخاصة بحماية أصالة الدين عن طريق إبعاده عن فساد السياسة، وهذا أمر ما يزال شائعًا في السياسة التركية المعاصرة، ووصف كمال السياسة في خطابه بأنها "غامضة ومخادعة"، وأنها "مرحلة من المصالح الأنانية والهوى" واختتم قائلًا: "لكي نضمن إحياء العقيدة الإسلامية التي نسعد ونقنع أن نكون عضوًا فيها لا مفرّ من فصلها عن كونها أداة سياسية كما كانت على مدى قرون بحكم العادة" (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص٤: ٦٨٠).

وفي اجتماع حزب الشعب الجمهوري في اليوم التالي اقترحت جماعة من النواب بقيادة الشيخ صفوت أفندي - من عفرة وهو عالم وزعيم صوفي - إلغاء الخلافة ونفي الأسرة المالكة، وادّعى الاقتراح في مقدمته أن الخلافة والحكومة في الأساس سواء، وأنه لا حاجة

لحد، وأعادوا إنتاجها، واتبع كثير من المؤلفين المعاصرين المنظومة (مثل: أولوج ١٩٧٥م، أكجون ٢٠٠٦م)، كل العلماء الجادين لم يقبلوا التسويغ الرسمي ووصفوه بأنه تافه (توينبي ١٩٢٧م، ص٥٩)، وضعيفٌ وسخيفٌ (بيوست ميتشل ١٩٨٤م، ص١٥٤)، وباطلٌ (تونجاي ٢٠٠٥م، ص٩٢).

إلى خلافة في وجود "الحكومة الإسلامية الحالية المسئولة عن كل من الوظائف الدنيوية والأخروية" (مستشهد به في ساتان ٢٠٠٨م، ص٢١٠)، واقترح بعض النواب - مثل: الإمام راسخ من أنطاليا، وموسى كاظم من كونيا، ويحيى غالب من كير شيهير- كذلك أن يكون مصطفى كمال الخليفة لكنه رفض ذلك، في حين اعترض آخرون - مثل: عزمي أفندي من اسكيشهير وخالد بك من كاستامونو- على فكرة إلغاء الخلافة، وفي النهاية ألقى وزير العدل سيد بك خطبةً حول ضرورةِ إلغاءِ الخلافة فصاغها بتعبيرات إسلامية فقط، وكرر مؤكِّدًا وجهات نظره السابقة في كُتَيِّبِهِ المناقَشِ آنفًا: إن الخلافة نوع من التكليف الذي تعطيه الأمة إلى شخص ما، ويتوقف على الأمة قرار: إذا ما كان ضروريًا أن تعين ممثلًا على الإطلاق، واختتم قائلًا: إن الأمة "التي يمثلها مجلس الأمة التركي الكبير" لها الحق في أن لا تتخذ أي خليفة إن عُدَّ ذلك ضروريًا، وهذه شهادة اعترف بها القرآن كذلك (انظر: إردم ١٩٩٦م)، وبعد تلك الخطب قُدِّمَتْ بنود الاقتراح للتصويت عليها؛ فاعترض ستة نواب فقط على البند الأول (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢١٦).

وفي اليوم التالي وهو الثالث من مارس قُدِّمَتْ ثلاثة اقتراحات إلى مجلس الأمة التركي الكبير للمناقشة: توحيد التعليم (منع المدارس الدينية)، وإلغاء وزارة الحرب (نقل العسكرية من مجلس الوزراء)، وإلغاء الخلافة، وبينما أُقِرَّ القانونانِ الأولان في أقل من أربعين دقيقة، استغرقت المناقشات حول القانون الأخير ثلاث ساعات وعشرين دقيقة (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢٢٢)، وقد اقترحه الشيخ صفوت وخمسون من النواب الآخرين، وذَكَرَ الاقتراحُ الأصلي في اجتماع حزب الشعب الجمهوري أن "الخلافةَ قد أُلغِيَتْ"، فعُدِّلَتْ هذه الجملة من أجل تحويل وظائف الخلافة وسلطاتها إلى مجلس الأمة التركي الكبير: "ما دامتِ الخلافة تكمن بصورة أساسية في جوهر مفهوم الحكومة والجمهورية ونطاقهما، فإن منصبَ الخلافة قد أُلغِيَ".

تحدث نائبانِ فقط معترضَيْنِ على الاقتراح؛ أحدهما الليبرالي زكي بك من جوموشين، وهو النائب المستقل الوحيد في مجلس الأمة التركي الكبير فأكد نقطتين:

أولًا: أشار إلى قانون الأول من نوفمبر من سنة ١٩٢٢م الذي ألغى الملكية ملاحظًا أن القانون نفسه قد أسَّسَ منصب الخلافة لتكون جزءًا من الدولة التركية الجديدة، ولأن مجلس الأمة التركي الكبير لم يُلْغِ هذا القانون فإن الاقتراح يتعارض معه، وأضاف أن حزب الشعب الجمهوري قد وعدَ بالإبقاء على الخلافة أثناء موسم الانتخابات، وأن الشعب قد صوَّتَ لصالحهم بناء على هذا الوعد.

ثانيًا: قال إن الخلافة أساسية من أجل الوحدة الإسلامية، وإن إلغاءها سوف "يترك للعدو تلك السلطة الهائلة"، فاعترض تونالي حلمي من زونجولداك قائلًا: "إن الخلافة ذاتها لن تُلْغَى، بل سيُلْغَى منصب الخلافة، ولا تزال الخلافة باقية يا أصدقائي! فالإمامة هنا [في مجلس الأمة التركي الكبير]، والخلافةُ هنا!

وبعد ذلك كرر الشيخُ صفوت النقطة نفسها قائلًا: إن الخلافة سوف "تصبح جلية في الشخصية الجماعية لمجلس الأمة التركي الكبير"، وأضاف أن حماية الإسلام هي الواجب الأول والأهم على مجلس الأمة التركي الكبير، وكان خالد بك النائب الثاني والعضو الوحيد بمجلس الشعب الجمهوري الذي انتقد الاقتراح، فقال: إن المؤسسة التي ظلت لمدة ألف وثلاثمائة عام يجب أن لا تدمر، وأنهم قد أداروا "الصراع القومي" من أجل إنقاذ الخلافة، وقال على غرار زكي بك إن العالم الإسلامي قد ساعدهم بسبب الخلافة الإسلامية، وإن حزب الشعب الجمهوري قد جعل حماية المؤسسة أحد مبادئه السياسية قبل الانتخابات (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٤م، ٧: ٣٢ – ٤١).

وفي النهاية ألقى سيد بك – بوصفه وزيرًا للعدل ونائب من إزمير – خطبة مسهبة كانت مفيدة في إقناع النواب المترددين (إردم ١٩٩٥م: ٣٧) على غرار ما فعل قاضي عسكر سيف الدين أفندي منذ نصف قرن سنة ١٨٧٦م (انظر: الفصل الثاني)، وتشابهت الخطبة كثيرًا مع كل من كتيبه الذي نشره مجلس الأمة التركي الكبير سنة ١٩٢٣م، وخطابه السابق أمام جماعة حزب الشعب الجمهوري، وبناء على سلطته العلمية وموقفه السياسي فقد كررَ النقاط نفسها قائلًا: إن الخلافة مسألة قانونية وليست مسألةً دينية؛ أي أنها كانت مؤسسة علمانية لا دينية (سيد بك ١٩٢٤م، ص٤ – ٥)، ولهذا السبب فإنها تتغير بحسب مقتضيات العصر، ولهذا أيضًا لم يؤسس النبي خلافة لنفسه؛ إذ لم يحدد القرآن نظامًا سياسيًا، بل كل ما أمر به كان مبادئ الشورى وطاعة أولي الأمر (ص٧)، وكانت الخلافة العثمانية – مثل الأمويين والعباسيين – خلافةً زائفةً؛ أي أنها أقرب إلى ما أطلق عليه "السلطنة المتعصبة". وقد قضى النبي كذلك أن الإسلام لا يعترف بأي سلطة روحية؛ ولذلك فإن الخليفة لم يكن له – بخلاف البابا المسيحي – سلطة سوى التفويض الشرعي؛ لأن الخلافة كانت تكليفًا تَعهدُ به الأمة إليه (ص٣٣: ٤٥)[٢٣٨].

---

٢٣٨ لقد نُشِرَ خطاب **سيد بك** البرلماني فيما بعد، ووُزِّعَتْ منه عشرة آلاف نسخة في تركيا (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢٣٤، رقم ٧٠٤)، وعندما أنهى سيد بك خطابه نُقِلَ عن **مصطفى كمال** – الذي كان حاضرًا في مجلس

وبعد خطبة سيد بك المؤثرة - التي كانت زاخرة بالاستراتيجيات الخطابية المألوفة؛ مثل: الإشارة إلى النصوص الإسلامية المقدسة، والاستشهاد بالتاريخ الإسلامي، والأدبيات الأصولية ذات الصلة، بالإضافة إلى إعادة تعريف الخلافة نفسها - أكد رئيس الوزراء عصمت باشا لأعضاء مجلس الأمة التركي الكبير أنه "لن يكون هناك أي خلل في الحماية والتطبيق الكامل للمبادئ الإسلامية عقب إلغاء الخلافة" (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢١٩)، وبعد ذلك طرح فتحي بك بنود الاقتراح للتصويت، وأصبحت كلها قانونًا، وظل الجزء الاستهلالي وأحد عشر بندًا من البنود الثلاثة عشرة كما هي في نص القانون، في حين عُدِّل البندانِ الأولان بعض التعديل، وكان هذانِ البندانِ المهمان في القانون كما يأتي:

١- عزل الخليفة، وما دامت الخلافة تكمن في جوهر مفهوم الحكومة والجمهورية ونطاقهما، فإن منصب الخلافة قد أُلغِيَ.

٢- يُمنَعُ الخليفة المعزول - وكذلك كل الأفراد الذكور والإناث والأصهار في السلالة العثمانية الحاكمة السابقة التي أُلغِيَتْ - منعًا دائمًا من الإقامة في إقليم جمهورية تركيا، ويُعَدُّ أولئك المولُودونَ من إناث تلك السلالة الحاكمة كذلك من الأسرة العثمانية (مجلس الأمة التركي الكبير ١٩٢٤م، ٧: ٦٢ - ٦٤).

أقر الرئيس مصطفى كمال القانون في اليوم نفسه، وسرعان ما نُشِرَ في الجريدة الرسمية باسم القانون (٤٣١)[٢٣٩]، وفي تلك الليلة أُحِيطَ قصر طولمة باغجة - مقر إقامة الخليفة - بالقوات العسكرية وقوات الشرطة قبل أن يُؤمَرَ الخليفة عبد المجيد بمغادرة البلاد، وفي اليوم التالي صُرِفَ للخليفة وأفراد الأسرة المالكة حوالي مئة ألف ليرة قبل رحيلهم إلى سويسرا تحت حراسة الشرطة المشددة، وعندما وصل عبد المجيد أفندي إلى سويسرا أصدر صكًا صحفيًا ردًا على البرقيات العديدة التي تلقاها حول ما يتعلق بمستقبل الخلافة، ورفض أن يَعترف بقرار مجلس الأمة التركي الكبير قائلًا: إن المجلسَ لا يمكن أن يُلغِيَ الخلافة التي تنتمي إلى العالم الإسلامي كله، وأضاف أن الشعب التركي مُوالٍ لخليفته، وعلاوة على ذلك فقد أكد أن قرار

الأمة التركي الكبير - أنه قال: لقد أدى سيد بك مهمته الأخيرة" (مستشهد به في أتاي ١٩٦٨م، ص٣٨٨)، وبعد ذلك بيومين نُقِلَ من منصب وزارة للعدل؛ لأن كمالًا لم يتفق معه بشأن نقل الدستور المدني من الغرب، فكان يفضِّلُ الترجمة الكاملة للقوانين الأوروبية دون إجراء أي تعديلات وفقًا لعادات تركيا المحلية، وذلك ما اقترحه سيد بك في نهاية خطابه البرلماني.

٢٣٩ مجلس الأمة التركي الكبير، أرشيف (أ)، الدورة الثانية، الحافظة ٤٣١، ١٩٢٤م، وانظر أيضًا: الجريدة الرسمية، ٧ أبريل ١٩٢٤م، ص٣، ودستور ١٩٢٤م، الترتيب الثالث، المجلد ٥، ص٦٦٥.

مجلس الأمة التركي الكبير كان باطلًا؛ لأنه أخلف وعده للأمة التركية، ومن ثم فإن قراره كان ضد مبادئ السيادة القومية، والتمثيل السياسي كذلك. كما دعا الدول الإسلامية الأخرى إلى عقد مؤتمر للخلافة، وعلاوة على ذلك فقد أرسل عبد المجيد أفندي خطابًا إلى مجلس الأمة التركي الكبير مكررًا النقاط نفسها وطلب من النواب أن يتراجعوا عن قرارهم، وفي تلك الأثناء نشر قرار مجلس الأمة التركي الكبير في تركيا إلى الشعب من خلال الصحافة والمساجد، وأُجبِرَ المفتون والأئمة على التوقيع على وثيقة للوعد بألا يذكروا اسم الخليفة في خطب الجمعة، وأن يبتهلوا من أجل أمن الجمهورية (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢٢٢-٢٢٦).

ما بعد الخلافة:

لقد كانت ردود الأفعال على قرار مجلس الأمة التركي الكبير داخل تركيا إيجابية في المقام الأول؛ إذ تلقى الرئيس مصطفى كمال ورئيس الوزراء عصمت باشا كثيرًا من برقيات التهنئة، ويرجع أغلبها إلى الخوف؛ ففي منتصف سنة ١٩٢٣م عَدَّل كمال وعصمت قانون الخيانة العظمى القائم ليشمل التعبير عن المعارضة لقرارات مجلس الأمة التركي الكبير، ومنها قرار سنة ١٩٢٢م الخاص بإلغاء الملَكية العثمانية، وفي الحقيقة أدانت محكمة الاستقلال، بل عاقبتْ لطفي فكري على خطابه الصريح إلى الخليفة، وعاقبت كذلك صحفيين آخرين كثيرين لنشرهم خطاب آغا خان وأمير علي، وقد لعب قانون الخيانة العظمى وإلغاء الخلافة دورًا مهمًا في إحكام كمال وعصمت قبضتهما الحديدية في تركيا، كما ألْغى مجلس الأمة التركي الكبير كذلك - في جلسة اليوم الثالث من مارس نفسها - وزارة الشئون والمؤسسات الدينية، وأُقِيمَتْ بدلًا منها إدارة الشئون الدينية التي كانت مجرد مكتب يعمل بشكلٍ مباشرٍ تحت سيطرةِ رئيس الوزراء.

وقد ألغى مجلس الأمة التركي الكبير نظام المدارس الدينية في اليوم نفسِهِ من أجل حظرِ التعليم الإسلامي بصورة فعالة، ودعم هذانِ القانون بقانون الخيانة العظمى، فأسْكتَ العلماء الذين كان لهم تاريخ طويل في التأثير على السياسة في تركيا، كما أن الحكومة حاولت السيطرة على الدين من خلال إدارة الشئون الدينية باحتكار تعيين الموظفين الدينيين، وملكية المساجد والممتلكات الدينية الأخرى، ومحتوى خُطَبِ الجمعة[٢٤٠]، ومن ثم فإن إلغاء الخلافة لم يُقصَدْ منه أن يؤدي إلى فصل الدولة عن الدين، بل أدى إلى سيطرةِ الدولة على الدين، وقد

[٢٤٠] لا تزال الدولة في تركيا تسيطر على محتوى خُطَبِ الجمعة، وإن لم يكن على نحو كامل، فيجب على الأئمة رسميًا أن يقرؤوا الخطب التي ترسلها إدارة الشئون الدينية من أنقرة كلَّ أسبوعٍ.

تجاهل كثير من العلماء الذين صنفتهم تحت "نموذج الصراع" في الكُتيِّب هذه النقطة الحاسمة مدعين ببساطة أن نهاية الخلافة كانت تعبر عن فصل المسجدِ عن الدولة في تركيا (مثل: تونايا ١٩٦٢م، ولويس ١٩٦١م، وبركس ١٩٩٨م [١٩٦٤]، وأكجون ٢٠٠٦م).

كانت ردود الأفعال من العالم الإسلامي الرحيب متفاوتةً، ولكنها سلبية في المقام الأول؛ فبينما أيد مفتي تركستان قرار مجلس الأمة التركي الكبير، عارضه بعض علماء الأزهر في مصر، وكذلك لجنة الخلافة الهندية، والجمعية الإسلامية في برلين الذين كانوا يمثلون وفودًا من إحدى وأربعين دولة إسلامية، وطلب مسلمو الهند كذلك من أنقرة أن تراجع قرارها، لكنهم تلقوا ردًا سلبيًا (توينبي ١٩٢٧م، ص٨٠ - ٨١)، ومن ناحية أخرى أعلن الشريف حسين - الذي كان قد بدأ بالفعل الإعداد لخلافته عن طريق دعوة الدولِ الإسلامية لتنظيم مؤتمر للخلافة سنة ١٩٢٣م - خلافته في الخامس من مارس، وانتقد في تصريحه حكومة أنقرة لتدميرها الخلافة ومدح السلاطين العثمانيين، وادعى أنه كان يستجيب فقط لمطالب كثير من المسلمين، وأن هدفه الوحيد كان خدمة الإسلام (حسين ١٩١٦م، ص٢٣٤ - ٢٣٥)، وبعد ذلك نظم حسين مؤتمرًا في مكة في يوليو، ولكنه لم يستطع الحصول على اعتراف الشعب الإسلامي ما عدا قليلًا من القبائل الهاشمية، وقد عارض أكثر المشاركين وبخاصة من الهند ومصر (كريمر ١٩٨٦م، ص٨٣: ٨٥) فلم يكن لديه من السلطة السياسية ما يكفي لتعزيز مملكته الصغيرة بأي حال، وسرعان ما أُخْرِجَ من شبه الجزيرة العربية على يد عبد العزيز بن سعود الزعيم الوهابي الذي أسَّسَ حينئذ المملكة العربية السعودية الحالية (تايتلباوم ٢٠٠١م، ص٢٤٣ والصفحات التالية).

كان ابن سعود يرغب في إعلان نفسه خليفةً؛ فقد أعلن نفسه أولًا ملكًا على الحجاز في أوائل سنة ١٩٢٥م، ثم نظم اجتماعًا في مكة في العام التالي لكي يحظى باعتراف المسلمين به ملكًا على العرب، وليناقش تنظيم الحج الإسلامي السنوي إلى الحجاز، وحاول رشيد رضا أحد المنظمين أن يُحوِّلَ الاجتماع إلى مؤتمر سياسي من أجل التوحيد الإسلامي لكنَّ تركيا ومصر عارضتا هذا الأمرَ؛ لأن الملك فؤاد ملك مصر كان يرغب في المطالبة بالخلافة لنفسه؛ ومن أجل ذلك نظم اجتماعه الخاص في القاهرة في مايو من سنة ١٩٢٦م (حوراني ١٩٨٣م، ص١٨٤، وكريمر ١٩٨٦م، ص٨٦: ١٠٥)، ولكنه أخفق كذلك، وقد خُطِّطَ للمؤتمر أن يُعقَدَ أساسًا سنة ١٩٢٥م لكنه أُجِّلَ لأن انتخاب خليفة في ظل الاحتلال الأجنبي أمر غير شرعي، وكانت مصر في ذلك الوقت تحت الانتداب البريطاني، وعلاوة على ذلك فقد خطط

منظمو مؤتمر عام ١٩٢٦م – مثل رشيد رضا – ليكون شاملًا فدعوا الوفود من كل الدول الإسلامية والمذاهب الدينية، مثل: الزيدية والطوائف الشيعية الأخرى وأغا خان والوهابيين (بروينئسن ١٩٩٥م، ص١٩٢٦ وما تلاها)[٢٤١].

لكن الفكرة لم تَرُقْ أهل السُّنة فاعترضوا عليها، وعلاوة على ذلك فقد كانت لجنة الخلافة الهندية معارضةً لمطالبة فؤاد بالخلافة؛ إذ عَدُّوه ألعوبةً بأيدي البريطانيين، بل كانوا يريدون – عوضًا عن ذلك – أن يقنعوا الأتراك بالتراجع عن قرارهم، وقد جعلت حقيقة أن الوفود السورية والتونسية قد اختارتهم الحكومة الفرنسية؛ الآخرين يرتابون في المؤتمر (كيدوري ١٩٦٣م، ص٢٢٥ : ٢٢٧، بروينئسن ١٩٩٥م، ص١٤٠، يلديريم ٢٠٠٤م، ص٢١٢ : ٢٢٥)، واعترض كذلك الخليفة السلطان السابق وحيد الدين على المؤتمر فأرسل خطابًا ادعى فيه أنه هو الخليفة الشرعي الوحيد، ومن ثم لا يجوز انتخاب خليفة جديد (انظر: وحيد الدين ١٩٢٦م)، وأخيرًا فقد أعلن بعض علماء الأزهر – كما ذُكِرَ آنفًا – تأييدهم الخليفة عبد المجيد وولاءهم له في سنة ١٩٢٤م، مما يدل على الانقسام الداخلي بين النخبة المصرية[٢٤٢]، وقد أدت كل تلك العوامل إلى إخفاق مؤتمر القاهرة؛ حيث اقتصرت المناقشات حول ما إذا كانتْ هناك حاجة إلى خليفة، وفي النهاية لم يمكن انتخاب الملك فؤاد.

عُقِدَ مؤتمر أخير في القدس – تحت الانتداب البريطاني – سنة ١٩٣١م دُعِيَ إليه كذلك عبد المجيد أفندي، لكنه أخفق في نيل تأييد الزعماء المسلمين؛ بسبب الصراعات السياسية الكثيرة فيما بينهم فاعترضت تركيا ومصر وابنا الشريف حسين (فيصل وعبد الله) على المؤتمر الذي تغير هدفه الرئيس عندئذ ليصبح تعزيز التضامن الإسلامي في مواجهة الصهيونية، وتأسيس جامعة إسلامية في القدس (توينبي ١٩٢٧م، ص٩٩ : ١٠٩، وكريمر ١٩٨٦م، ص١٢٥ – ١٢٦)، وفي مصر حاول كذلك الملك التالي فاروق عبثًا أن يطالب بالخلافة أثناء حكمه (١٩٣٦ : ١٩٥٢م) قبل أن يعزلَه الانقلابُ العسكري الذي قاده ناصر ونجيب (كيدوري ١٩٦٣م، ص٢٣٩ : ٢٤٢). وَطَوالَ هذه العملية جرت المناقشات الفكرية حولَ الخلافة بين الإسلاميين (الحداثيين) والعلمانيين وكانت تُشابِهُ – إلى حد بعيد – المناقشات التي جرت في

---

٢٤١ انظر: مجلس الأمة التركي الكبير، الدورة الثانية، الحافظة رقم ٤٣١، ١٩٢٤م، لأصول الدعوات المرسلة لأعضاء مجلس الأمة التركي الكبير الأتراك من قِبَلِ شيخ الأزهر ورئيس المؤتمر **محمد أبو الفضل**.

٢٤٢ كان الاتجاه الثالث في مصر هو سياسة عدم الاكتراث التي تبناها الحزب الحاكم؛ وهو حزب الوفد بقيادة الزعيم الوطني ورئيس الوزراء **سعد زغلول باشا**، وقد دعم الليبراليون الدستوريون القوميين في هذه السياسة (توينبي ١٩٢٧م، ص٨٢).

تركيا بين سنتي ١٩٢٠م، و ١٩٢٤"[٢٤٣].

وأما ردود الأفعال الغربية تجاه إلغاء الخلافة؛ فقد أحدث قرار مجلس الأمة التركي الكبير بإنهاء الخلافة مفاجأة وفرحا شديدا، وكان في الصحافة الأوروبية مئات من الأخبار والمقالات عن إلغاء الخلافة (انظر: شيمشير ١٩٨١م، ص٣٤١: ٨٥٨)، وقد لخص المستشرق مارجوليوث (١٩٢٤م، ص٣٣٥) رؤية أكثر الصحافة والسياسيين الحدث من وجهة النظر الأوروبية قائلا: "لقد جَرّد مصطفى كمال – بإلغائه الخلافة – حكومته من سلاح فعال". وكتبت ديلي تليجراف أن تركيا الزعيم السابق للعالم الإسلامي قد حولت نفسها إلى جمهورية تترية صغيرة، وأضافت أن أنقرة أسعدت – بإنهاء حركة الوحدة الإسلامية – فرنسا التي ستتمكن من مباشرة عملها في مشروع الخلافة في دول المغرب العربي، ومن الناحية الأخرى علقت لي جورنال – التي مقرها باريس – قائلة: "إن بريطانيا ما كانت لتتخيل مثل هذه النتيجة المواتية للسياسة – التي طالما سَعَت وراءها – الخاصة بإقامة خلافة عربية وتدمير قوة تركيا وهيبتها"[٢٤٤]، وبمثل ذلك قالت نيويورك تايمز: "إن تركيا بدون خليفة سوف تسعد بريطانيا على وجه الخصوص"، في حين أشارت نيويورك تريبيون إلى أن تركيا قد أثبتت توجهها الموالي للغرب بإلغاء الخلافة (ساتان ٢٠٠٨م، ص٢٣٤، ٢٣٨).

وقد عَدَّ المستشرقون الأوربيون – بخلاف الصحافة وأكثر المسلمين – الأمر اعترافًا صريحًا بالأمر الواقع أكثر من كونه توجيه ضربة إلى الإسلام: ما دام الخليفة القائم هو الحاكم الذي يمتلك المقدسات، ويستطيع الإنفاق على الحج فإن ضياعَ شبه الجزيرة العربية قد أنهى الخلافة العثمانية التي أصبحت بذلك لقبًا مشابهًا لملك فرنسا الذي استحوذ عليه الملوك الإنجليز قرابة ما يزيد عن قرن من الزمان بعد خسارتهم آخر الممتلكات الفرنسية (مارجوليوث ١٩٢٤م، ص٣٣٥).

لكنْ لأنّ "الرجل الشرقي كثيرًا ما يخلط بين المظهر الخارجي والحقيقة في الأمور الدينية، فإنه أحيانًا ما يكون جادًا أكثر من اللازم" (ص٣٣٦)، ولم يستطعِ المسلمون إدراك

---

٢٤٣ لمجموعة المقالات التي تناقش تأثير الكمالية على الدول الإسلامية، مثل: تلقي خبر إلغاءِ الخلافة في العالم الإسلامي (انظر: جورجبون وكوك ألب ٢٠٠٧م).

٢٤٤ ناقشتُ في الفصل الخامس كيف خططتْ فرنسا من أجل خلافة مغربية، في حين خططت بريطانيا من أجل خلافة عربية؛ أثناء الحرب العالمية الأولى لتحل محلَّ الخلافة العثمانية، وكيف أخفق المشروعان كلاهما (أو تخلى عنهما الأوربيون).

حقيقة الخلافة؛ ولذلك طلبوا من تركيا تفسيرًا لإلغائها، وقد استحسن المستشرقون كذلك قرار مصطفى كمال، وتوقعوا أن يدرك المسلمون أنه "حيثما تولى الإسلام السلطة لم تتقدم الحضارة خطوة واحدة، فإن هناك افتراضًا معقولًا مفاده أن التحرر من الإسلام شرط ضروري للتقدم" (صفحة ٣٣٧، انظر كذلك: توينبي ١٩٢٧م).

الطبيعة الفعالة لخطابِ العلمانيين:

تحدث كارل ماركس ذات مرة عن "التحايل الفطري في البشر من أجل السعي إلى تغيير الأشياء بتغيير أسمائها، ومن أجل إيجاد ثغرات لاختراق العُرف من خلال العُرفِ نفسه، حيثما وفرت المصلحة المباشرة باعثًا كافيًا!" (مستشهَد به في إنجلز ٢٠٠٤م [١٨٤٤]، ص٦٦ - ٦٧)، ولقد بينتُ أن الطريقة التي حلل بها العلمانيون الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية كانت تستند - على نحو انتقائي - إلى بعض حلقات التاريخ الإسلامي، وعناصر خاصة من العُرْفِ الفكري الإسلامي، في حين تجاهلوا العناصر الأخرى، وادَّعَوْا حمايتهم أصالة الإسلام، وكانت "هندستهم الدينية" بإيجاز جزءًا مما يبدو خِطابًا فعالًا بشكل جوهري، وبتعبير آخر يبدو أنهم قد اتخذوا إمكانيات استمداد التسويغ من الإسلام "استراتيجيةً خِطابيةً شاملةً" لهم، واشتركوا في ذلك الأمر مع خصومهم من أجل الأهداف السياسية العلمانية عن طريق التدخل بصورة استراتيجية في الدين والشريعة الإسلامية[٢٤٥].

وكان هذا التدخل جزءًا من محاولتهم "لابتداع العرف" (هوبسبوم ١٩٢٢م) الذي أُعيدَتْ به صياغة كثير من العناصر الإسلامية (مثل: مفهوم العرف، أو أي حدث تاريخي بعينه)، بل بُولِغَ فيها، وَوُجِّهَتْ اتجاهًا معينًا نحو التأويل العلماني وَشُوِّهَتْ، ولجأ الأتراك - مثلما حدث مع كثير من حركات "الإصلاحيين" - إلى الهندسة الدينية بوصفِهَا صورةً لابتداع العرف من أجل غاياتهم السياسية الأيديولوجية.

٢٤٥ ذكرتُ آنفًا كيف نصح **مصطفى كمال** - في مؤتمر صحفي في بداية ١٩٢٣م - خفية أن لا تستخدم كلمة "علمانية" أو "لا دينية" في وصف حكومته، وكيف شكا الصحفي **مشتاق بك** من الرقابة الذاتية حول الموضوع، وعلى الجانب الآخر فإن حجتي من أجل الاستخدام الفعال للخِطاب الإسلاميّ ليست بالأمر الغريب في الدراسة، فهناك العديد من العلماء البارزين في الحداثة التركية (مثل: ماردين وكارا ٢٠٠٣ أ، من بين آخرين) يتفقون معي حول حقيقة أن طبقات النخبة العلمانية الجمهورية الأولى (المجموعة التي تتفق تقريبًا مع من يخصني من العلمانيين) كانت تميل إلى رؤية الدين بطريقة مؤثرة، فيذكرُ ماردين كذلك (١٩٧١م، ص٢١)، أن أصول هذا "الموقف التلاعبي" تكمن في التعليم الحداثي الذي تلقته طبقاتُ النخبة تلك في نهاية القرن التاسع عشر، ويسهب كاربات (٢٠٠٤م، ص٢٠١) في هذه الحجة أكثر فيذكر أن كل الأيديولوجيات (لا الإسلام فحسب) كانت تستخدمها طبقات النخبة السياسية بصورة مؤثرة بين سنتي ١٨٧٦م و١٩٤٥م في تركيا.

وتبدو حقيقة - أن هذا التدخل أو التكتيك (دي سيرتو ١٩٨٤م، ١٩٩٤م) كان فعالًا - منطقيةً عندما يتدبر المرء الطبيعة العملية الخاصة بإصلاحات التحديث أثناء كثير من عصر المشروطية الثاني وأوائل العصر الجمهوري (فيما بعد)، ولقد اتخذ معظم هذه الإصلاحات - ولاسيما الإصلاحات السياسية والقانونية - في العصرين كليهما صورة التبني العملي للمؤسسات الأوروبية التي لوحِظَ أنها قدمتْ حلولًا سريعة لطبقات النخبة فيما يتعلق بالمشكلات العملية الطارئة، وعلاوة على ذلك فقد عُدَّتْ معظم التحديات - كما نوقش في الفصل الثاني - في طريق التحديث مشكلات تقنية، والإصلاحات التي وُضِعَتْ لحلها كانت تهدف إلى الهدف الأسمى وهو إنقاذ الدولة، أو سُوِّغَتْ بالإشارة إليه[٢٤٦].

إن فكرة إنقاذ الدولة أتمتها فكرة حماية الدين كما أُشِيرَ إلى ذلك من خلال محاولة التوفيق المتكررة بين الاثنين، والعبارة المستخدمة كثيرًا دين ودولة، وإن الخطاب المتعلق بحماية الإسلام قد جعل رعاياه (نخبة الحداثيين) بمنزلة حُماة الدين، ووضعوا أنفسهم في موقف الهيمنة؛ حيث كانت لهم سلطة حماية الإسلام، بل تشكيله وتقييده وتوسيع حدوده كذلك، وكان هذا تحديًا أساسيًا للنظام القديم؛ حيث كان الإسلام القوة الوحيدة ذات الأهمية القصوى التي حَدَّدتْ - إلى حد كبير - حدود الحياة السياسية بالإضافة إلى الحد بين المجالين العام والخاص، وبذلك أسهمَ هذا الخطاب إسهامًا جوهريًا في تقويض الوضع السائد للدين في مواجهة كل المؤسسات والفاعلين المحتَمَلِينَ أو الواقعيينَ، ومنهم النخبة الجديدة، ولقد حاول العلمانيون - باستخدامهم الفعال للخطاب المتعلق بحماية الإسلام من الفساد والاستغلال - أن يعيدُوا تهيئة توازن السلطة القائم، واضعينَ أنفسهم (والمؤسسات العلمانية) في موقف الهيمنة في مواجهة الدين، ولهذا السبب كان هذا - بصورة أساسية - خِطابًا علمانيًا؛ فكان يهدف بشكل جوهري إلى علمنةِ نظام الحياة السياسية والمجال العام عن طريق خصخصةِ الإسلام أي تقليصِهِ ليصبح أمرًا خاصًا بين المرء وربه، وكان دمج هذا الخطاب الملتبس في مشروعهم العلماني الخيارَ الأفضل لهم.

يبدو أن العلمانيين عامةً، ومصطفى كمال خاصةً كان لهم موقف متناقضٌ تجاه الإسلام؛ فكان لكليهما وجهة نظر سلبية وضعية جدًا فيما يتعلق بالدين؛ إذ عَدُّوهُ غيرَ صالح للتطبيق في

٢٤٦ على الرغم من أنه يمكن القول بإن هذا الاتجاه العملي كان سائدًا في الربع الأول من القرن العشرين فإني أقصر حجتي فيما يتعلق بالتأثير العلماني على إحدى المجموعات الثلاث، وعلى إحدى المراحل الثلاث ١٩١٩ : ١٩٢٤م، وعلى تركيا وحدها.

العالم الحديث، لكنهم حاولوا أن يستخدموه بصورةٍ عملية في أغراض التشريع، وإن هذا التناقض كذلك مُسَبِّبٌ في الاستقطاب فيما بين العلماء وعامة الشعب في تركيا المعاصرة بخصوص بموقف أتاتورك تجاه الإسلام، ويكمُنُ مصدر موقف العلمانيين المتناقض - كما يؤكد هاني أغلو (٢٠١١م، ص٤٨ وما تلاها) - في فكرة أن "الدين هو مرشدٌ للعوام، أما العلم فهو دين طبقات النخبة"، وتلك الفكرة تعلمُوها من مفكري أواخر القرن العلمانيين الوضعيين مثل: عبد الله جودت وجوستاف لي بون، وكان هذا الاعتقاد واحدًا من الاستمراريات الأيديولوجية - بين العصر العثماني وعصر الجمهورية الكمالية - التي أوجدتْ خِطابًا كونتيًا: نسبة إلى أوجست كونت - وموقفًا ملائمًا عمليًا تجاه الإسلام الذي لا يزال سائدًا بين القوميين الكماليين في تركيا.

إن النفعية العلمانية متضمنة كذلك في عوامل أخرى عديدة: أحدها الفجوة بين ما قاله الفاعلون وما فعلوه؛ أي التناقض بين خطابهم وأفعالهم، وتأتي إشارة أخرى إلى النفعية فيما اعترفوا هم أنفسهم به فيما بعد عن أفعالهم السابقة، وأخيرًا فإن تحليل الاختلافات بين ما قالوه في مراحل زمنية مختلفة وسياقات مختلفة يتضمن كذلك النفعيةَ الخاصة بتكوينهم الخِطابي.

فأما العامل الأول فإن المرء يجد أحيانًا اختلافات وتناقضات مهمة بين ما قاله العلمانيون وما فعلوه، ولقد ذكرتُ بالفعل آنفًا كيف كان مصطفى كمال يمجد السلطان وحيد الدين، ويقدم له الولاء في سنتي ١٩١٩م و١٩٢٠م، وبعد ذلك ألغى الملكية بمجرد أن سنحت له الفرصة ليفعل ذلك سنة ١٩٢٢م، وكما ناقشت بصفة عامة فإن القيادة العلمانية للمقاومة الأناضولية التي كان يمثلها مصطفى كمال بدأت بادعاء أن هدفهم الوحيد هو حماية حقوق السلطان العثماني وإنقاذ الخلافة من العدو، لكن الأمر انتهى بهم إلى إلغاء الملكية والخلافة كلتيهما.

وأما الإشارة الثانية إلى النفعية فقد قدمتْ كلماتُ مصطفى كمال نفسه خيرَ دليل؛ ففي خِطابه المشهور في مؤتمر حزبه - حزب الشعب الجمهوري - سنة ١٩٢٧م تحدث عن استراتيجيتهم الخاصة بتدمير النظام الديني العثماني كما يأتي: "كان ضروريًا أن نتقدم على مراحل لتهيئة شعور الأمة ورُوحها؛ ولكي نصل إلى أهدافنا على مراحل مستفيدين في تلك الأثناء من خبرتنا، وهذا في الواقع ما حدث؛ فإذا ما دُرِسَ موقفنا وأفعالنا أثناء تلك السنوات التسعة في تسلسلها المنطقي فسيتضح أن سلوكنا العام لم يَحِدْ قطُّ من اليوم الأول عن الخط الذي وضعناه في قرارنا الأصلي، ولا الهدف الذي شرعنا في تحقيقه، إننا لم نُفْشِ قطُّ آراءنا التي آمنّا بها، ولو فعلنا ذلك لظنوا أننا حالمون مخادعون، ولو قدمنا تفسيرات من البداية فربما نفَّرنا أولئك الذين يخشون التغيرات الثورية النهائية، مما يناقض عُرفهم وطريقة تفكيرهم

بل نفسيهم، وهكذا تصرفتُ – محاولًا – أن أطور المنظمة الاجتماعية كلها خطوةً خطوةً حتى توافقت مع مقدرة التقدم الهائلة التي خطيئتُ بها الأمة، ولقد احتفظتُ بهذا داخل شعوري الخاص بوصفه سرًا قوميًا" (مصطفى كمال ١٩٢٩م [١٩٢٧]، ص١٩ – ٢٠)[٢٤٧].

وبناءً على ذلك فإن تسويغ كمال نشر خطاب فعال يكشف حقيقة أن اهتمام العلمانيين الرئيس كان ينصب – بالإضافة إلى مشكلة التشريع – على الرغبة في عدم تنفير رفقائهم في الصراع من أجل السلطة السياسية، وعلى الرغم من ذلك فقد صرح كمال قائلًا: "إنهم – وتلك هي الحقيقة – لا يستطيعون تجنب الخلاف الملاحَظ من حين إلى آخر بينهم وبين زملائهم المقربين" (المرجع نفسه)[٢٤٨].

وأخيرًا، يمكن أن نستشهد مرة ثانية – فيما يتعلق بإدراك النفعية الخاصة بهندستهم الدينية من خلال النظر إلى خطابهم في سياقات مختلفة – بكلمات مصطفى كمال نفسه، فقد انتقدَ – كما ذُكِرَ آنفًا، في مؤتمر صحفي عقده في يناير من سنة ١٩٢٣م – السياسيين المؤيدين للخلافة، وذَكَر الروايات المحرفة للقصتين التاريخيتين، أما في القصة الأولى فقد قال الخليفة عمر: "ليس لي هذا اللقب، لا خليفة، أنتم المؤمنون وأنا قائدكم"، وأما في القصة الثانية فقد كانت عن وفاة النبي محمد "إذ لم يفكر أحد بعدها في انتخاب خليفة" (مصطفى كمال ١٩٢٣م، ص٦٤).

وعلى الرغم من ذلك فقد استشهد – قبلَ هذا المؤتمر بثلاثة أشهر ونصف فقط –

---

٢٤٧ على الرغم من أن وضوح مصطفى كمال وحسمه في خطابه سنة ١٩٢٧م لا يعني بالضرورة أن أفعاله كانت تتسم بالملامح نفسها وبالدرجة نفسها بين سنتي ١٩٢٠م، و١٩٢٤م؛ فيجب أن نفترض (قارن خايم ١٩٦٨م، ص٢٢٢) أنه كان يخطط في الواقع – أو على الأقل كان لديه صورة تقريبية بخاطره – لمراحل العلمنة المختلفة بسبب الطريقة التي تكشفت عنها الأحداث التالية، ولعدم وجود دليل للرد على ما ادعاه لاحقًا كذلك.

٢٤٨ كان "زملاء العمل" يشملون: أحمد عزت باشا، ورءوف بك، و فتحي بك، وإسماعيل كانبولات؛ الذين شاركوا كمالًا في إدارة "النضال القومي" بين سنتي ١٩١٩م، ١٩٢٢م، وقد حاول عبثًا قبل ذلك أن يقنع السلطان وحيد الدين بأن يشكل مجلس الوزراء من هذه الشخصيات (بقيادة أحمد عزت رئيسًا للوزراء، وكمال نفسه وزيرًا للحرب) في إسطنبول عقب انتهاء الحرب في نوفمبر من سنة ١٩١٨م، (أكشن ١٩٨٣م، ص٧٠ والصفحات التالية)، وقد أسس رفعت ورءوف حزب المعارضة الأول في مقابل حزب الشعب الجمهوري التابع لكمال سنة ١٩٢٤م، ولكن سرعان ما أغلقه كمال، كما انتقد في خطابه بشدة أحمد عزت ورءوف، وكان كانبولات ووزير المالية السابق كاويت بك (الذي رعى جريدة المنار التي نشرها كمال ورءوف في إسطنبول بعد الحرب) ووزير الأشغال العامة كارا كمال (وهو أحد القادة الاتحاديين الذين نظموا أولًا المقاومة الأناضولية) متهمين بأنهم لعبوا دورًا في محاولة اغتيال مصطفى كمال سنة ١٩٢٦م، فأُعدِمَ اثنان، وانتحر الثالث قبل أن يُقبَض عليه.

بالروايات الصحيحة للمنصفين؛ ليقيم الحجة المضادة تمامًا كي يمجّد الخلافة بالمقارنة مع الملكية (غير الإسلامية).

قد قدم ضياء كوك ألب – وهو قائد فكري للمجموعة العلمانية – مثالًا ثانيًا للنفعية؛ فهناك تناقضات هائلة بين ما قاله عن الخلافة أثناء الحرب العالمية الأولى، وما قاله بعد قرار مجلس الأمة التركي الكبير سنة ١٩٢٢م، وبتعبير آخر فقد تغيرت وجهة نظر كوك ألب بشأن العلاقة بين الدين والسياسة فجأة عقب فصل الخلافة عن الملكية، وعندما احتاج حزب الاتحاد والترقي – فيما سبق – إلى سلطة الخليفة الدينية في خضم الحرب، ولأنه كان مشيرًا مؤثرًا بالنسبة للاتحاديين، فقد وصف صورة الخلافة الموحدة بأنها النموذج الكامل للحكم: لأن الإسلام قد أدخل نظام الدولة والشريعة والقضاء دائرة المقدسات؛ فإن تلك السمات مثل الولاء للحكم النبوي، والأخوة الحقيقية والتكافل بين المؤمنين، والتضحية بالمصالح والحياة من أجل الجهاد، والتسامح واحترام آراء الآخرين – وهي الأساس الحقيقي للنظام الدائم في المجتمع – قد رآها كل المسلمين فضائل مشتركة، وعلى الرغم من أن للخليفة السلطة القضائية فليس له أي سلطة على أمور العقيدة مثل البابا الكاثوليكي أو القيصر الروسي، وليس للمفتي أي سلطة على أمور العقيدة كذلك، وهذه الحقيقة تبينُ أنه ليس هناك حكومة إفتاء للمفتين بالإضافة إلى حكومة الخلفاء القضائية، فهناك حكومة واحدة في الإسلام وهي حكومة الخلفاء القضائية (كوك ألب ١٩١٧م، ص٢١٨، ٢٢١).

وعلى الرغم من ذلك فعندما انفصلت الخلافة عن الدولة أثنى كوك ألب على الخطوة: في تلك الحقب [أثناء العهد السلجوقي والمملوكي] كان الخليفة يؤدي فقط وظيفةً دينيةً تجاه الأمة، وكل الشئون المتعلقة بالسلطة السياسية كان ينفذها السلاطين السلاجقة في بغداد، والمماليك في مصر، وكانت تلك أعظم العصور في تاريخ الإسلام سياسيًا ودينيًا، ولكن عندما وحّد سليم الأول هذين المنصبين مرةً ثانية دبّ الضعف في الإمبراطورية العثمانية فبدأت الحياة الدينية تتدهور والحياة السياسية كذلك، وحتى الآن كانت سلطة الخلفاء العثمانيين مقتصرةً على المسلمين الذين كانوا الرعايا السياسيين، في حين نبذت الحكومات الأخرى سلطتهم الدينية على المسلمين في الدول الأخرى؛ إذ لم يكونوا واثقين من أن تلك السلطة الدينية كانت منزّهةً عن المقاصد السياسية، أما الآن فلم يعد الخليفة خاضعًا لسياسةِ أي أمة، ومن ثم فسوف يمارس حقه في السلطة الدينية على كل المؤسسات الدينية [و] كل الدول والأمم الإسلامية ستدعم [الخلافة] ماديًا وروحيًا، ولكن سيكونُ مصدرها الحقيقي الأقوى هو عظمة

الإسلام التي أجبرتِ العالم الأوروبي اليوم على احترامها... إنا نشعر بالامتنان العميق لمجلس الأمة التركي الكبير ورئيسه المعروف لنجاحهم في أن يضفوا على الخلافة طابعًا متناغمًا مع مبدأ السيادة الشعبية والقومية التي هي أساس الدول الحديثة التي يمكن من خلالها تحقيق الوحدة الإسلامية الحقيقية في الحياة الدينية (١٩٢٢ أ، ص٢٢٦ - ٢٢٧).

عندما اتحدتِ الخلافة والسلطنة في شخص واحد سيطر أحدهما على الآخر، ولقد ضمِنتِ الثورةُ التركية اليوم الاستقلال والحرية التامة لتلك السلطتين (١٩٢٢ ب، ص٢٢٩).

لقد كان هذا التغير المفاجئ في اتجاه أفكار كوك ألب بشأن الخلافة - وهو ما لُوحِظ كذلك في أفكار مصطفى كمال كما وضّحنا آنفًا - مرتبطًا على نحو وثيق بالتغييرات السياسية التي حدثتْ بين سنتي ١٩١٨م و١٩٢٢م، وكان هذا هو السبب الرئيس للتناقضات الكثيرة داخل خطابهم الإسلامي المشوّش، وعلى الرغم من ذلك فإن تأكيد ابتداع العرف لا أقصد منه اقتراح نوع من نظرية التآمر هنا، فلم يكن العلمانيون جمعيةً سرية ذات خطط خفية للإطاحة بالخليفة، ومهما تكن نياتهم فإنهم كانوا مضطرين إلى استخدام خِطاب ديني؛ لأن الإسلام كان المصدرَ الوحيد للشرعية قبل أن يتمكنُوا من الاستيلاء تمامًا على سلطة الدولة في نهاية سنة ١٩٢٢م، كما أن قوة التسويغاتِ الإسلامية التي قدمها العلمانيون تُعني أنهم قد اضطروا إلى الاستناد إلى الإسلام لإضفاء طابع الشرعية على أفعالهم ومواقفهم السياسية في مجتمع إسلامي، وقد صرح مصطفى كمال نفسه - مثلما استشهدنا آنفًا - أن ذلك ما حدث في الواقع (١٩٢٩م [١٩٢٧م]، ص١٩ - ٢٠])؛ لأنهم كانوا يعلمون أنه يجب عليهم أن يلعبوا اللعبة وَفقَ القواعد التي وضعها وجود الدين -الذي دام لقرون- ونفوذه الهائل في تركيا، وعلاوة على ذلك لجأ العلمانيونَ - للسبب نفسه - إلى تسويغ إسلامي مماثل باستخدام أي عدد من الأدوات الخِطابية المناسبة الملائمة في سنتي ١٩٢٣م، و١٩٢٤م، على الرغم من أنهم كانوا أقوى سياسيًا من ذي قبلُ، بل كانوا أقوياء بما يكفي لإلغاءِ الخلافة نفسِها في الثالث من مارس من سنة ١٩٢٤م.

الخاتمة:

إن زوال الخلافة المأساوي قد ترك أثرًا على مَعْلَمٍ مهم في تاريخ المجتمعات الإسلامية؛ ففضلًا عن أن الخلافةَ كانت تمثل القيادة السياسية الإسلامية القوية عبرَ كثير من تاريخها، فإنها كانت ترمز كذلك إلى الوحدة الإسلامية والصلة الدينيةِ بين الشعوب الإسلامية، ومن ثَم فإن الخلفاء كانوا يتمتعونَ بدرجة ما من السلطة الأيديولوجية حتى في المراحل التي كانوا

فيها ضعفاء جدًا سياسيًا وعسكريًا، وكان النضال القومي التركي إحدى اللحظات التي دعم فيها المسلمون (من الهند ومصر بصفة خاصة) - ماليًا وبطرق أخرى - حركة المقاومة الأناضولية، وقد أدار القوميون المقاتلون ضد الأوروبيين نضالهم باسم الخليفة، ولحماية (مركز الخلافة) إسطنبول.

كان إلغاء الخلافة سنة ١٩٢٤م مرتبطًا بالصراعات السياسية الواقعية التي أعقبت انهيار الإمبراطورية العثمانية أكثر من ارتباطه بمنزلتها الدينية، وقد كان قائد الجمهورية الجديد مصطفى كمال يخشى أن تكون الأسرة المالكة (المتمثلة في الخليفة عبد المجيد أفندي) حاملة / أو راعية للمعارضة تجاه النظام الجديد، وأن تتحول إسطنبول إلى مركز جذب للمعارضة، وفي الواقع فإن أولئك الذين كانوا يعارضون حكم الحزب الواحد عقب إعلان الجمهورية في أكتوبر من سنة ١٩٢٣م كانوا كثيرًا ما يَدْنُون من الخليفة للتعبير عن انزعاجهم، وكانوا يستخدمون الصحافة في إسطنبول للدعاية السياسية، وبسبب ذلك كان كمال يريد أن يَقمعَ أي تَحَدٍّ سياسي محتمَلٍ يهدد حكمه عن طريق تدمير مؤسسة روحية كان يَعُدُّها موضعًا محتملًا للمعارضة (ويتضح هذا كذلك في حقيقة أنه كان سيغلق الحزب التقدمي الجمهوري [الذي أسسه رءوف باشا ورفعت باشا بناءً على موافقته] في الخامس من يونيو سنة ١٩٢٥م عقب قمعه بقسوة ثورة الشيخ سعيد الكردي بدعوى أن أعضاءها كانوا يحاولون إعادة الخلافة، ودعم الثورة كذلك).

ولم يزل كمال قلقًا - بعد ثلاث سنوات من إلغاء الخلافة وفي خطابه المشهور في سنة ١٩٢٧م - من عودة الخلافة المحتمَلة: "أيها السادة يجب أن أعترف صراحة بأن الذين يشغلون أنفسهم بوهم الخلافة ويضللون العالم الإسلامي ليسوا سوى أعداء للعالم الإسلامي، لاسيما تركيا، إنهم فقط أناس جاهلونَ أو عَمُونَ؛ إذ يُعلقون الآمال على مثل هذا الخداع، ومن الآن فصاعدًا فلن يكونَ من السهل أن نفترض أن أهل الإسلام والأمة التركية قد تدنَّوْا إلى مثل هذا المستوى الوضيع؛ إذ يستمرونَ في الإساءة إلى صَفاءِ ضمير العالم الإسلامي ورقة مشاعره استجابة لأهداف إجرامية".

ربما فكر مصطفى كمال كذلك - وفقًا لتونجاي (٢٠٠٥م، ص٧١) - في إلغاء الخلافة "استعراضًا للقوة حتى ينال موافقة المجتمع على حكمه الشخصي، وليكون ذلك جزءًا من العملية التي حاول فيها مطابقة الجمهورية والإصلاحات مع شخصيته".

ومن ناحية أخرى ربما أرادتِ النخبة التركية كذلك أن ترسل رسالة قوية إلى الغرب

مفادها أن الدولة التركية الجديدة لن تمثل تهديدًا لمصالحهم في العالم الإسلامي - بخلاف الإمبراطورية العثمانية - عن طريق إلغاء المؤسسة المهمة بالإمبراطورية أي الخلافة، وهكذا فإن هذا العمل كان يدل على طمأنة مصطفى وأصدقائه بريطانيا والحلفاء الذين كانوا يحتاجون إلى إيماءة مناسبة بهذا الصدد: "[وكان] الشرط المعتمَدُ هو وضع الدولة الجديدة في قالب أوروبي أملًا في بعث الثقة في أوروبا عن طريق التخلي عن قدرتها على تهديد أوروبا" (مارجوليوث ١٩٢٤م، ص٣٣٧ - ٣٣٨).

لم يحقق العلمانيون بالطبع إلغاء الملكية العثمانية في نوفمبر من سنة ١٩٢٢م، أو إلغاء الخلافة في مارس من سنة ١٩٢٤م من خلال الصراع الأيديولوجي وحدَه، وكما حاولتُ أن أوضح فإن صراعهم كانت تتحكم فيه كل من علاقات السلطة السياسية والعسكرية، وقد ربحوا أولًا "الصراع القومي" ضد اليونانيين والحرب الأهلية ضد حكومة إسطنبول، وبعد ذلك استولوا على سلطة الدولة على غرار ما فعل حزب الاتحاد والترقي في سنتي ١٩٠٨م، و١٩٠٩م من خلال الإطاحة بالسلطان العثماني، وكل هذا مكنهم من فرض ما أُسمّيه "هندستهم الدينية"، وكثيرًا ما كان مصطفى كمال - بصفة خاصة - يستغل موارد السلطة العسكرية في صراعه الشخصي كي يسيطر على النظام السياسي في تركيا الحديثة، فقد هدد بالعنف - مثلًا - في نوفمبر من سنة ١٩٢٢م في مجلس الأمة التركي الكبير لِيُقِرّ قانون إلغاء الملكية، وصرح بصفة خاصة أن "السيادة تؤخذ بالقوة، والسلطة والعنف"، وقد فعل ذلك حقًا، وأضاف أن "بعض الرءوس سوف تُقطَعُ" إن لم يذعن أعضاء البرلمان لاقتراحه، وبعد أقل من عام أكد قانون الخيانة العظمى - الذي عُوقِبَتْ من خلاله المعارضة بقسوة بين سنتي ١٩٢٠: ١٩٢٢م - لكي يشملَ أي معارضة لمجلس الأمة التركي الكبير، وقد ساعده هذا في إحكام السيطرة على مجلس الأمة التركي الكبير والعناصر الأخرى بالدولة التركية الجديدة، وبناء على ذلك فقد فرضت هندسة العلمانيين الدينية بواسطة موارد السلطة السياسية والعسكرية ما عدا خطابَهم الإسلامي.

لقد كان تدمير الملكية والخلافة كذلك نقطتي تحول مهمتين فيما يتعلق بسياسة تركيا الداخلية وعلمنة الدولة التركية، وعقبَ إلغاء التعليم الإسلامي والعلماء في سنة ١٩٢٤م - كما ذُكِرَ - سحقتِ النخبة الجمهورية المعارضة الكردية سنة ١٩٢٥م، وفي سنة ١٩٢٦م أسكتُوا كل السياسيين المؤيدين للخلافة؛ فحُكِمَ على بعضهم بالإعدام في حين حُبِسَ آخرون أو ظلوا تحت الإقامة الجبرية، وبعد ذلك بدأت القبضة الحديدية لنظام الحزب الواحد تُجري تغييرات

مهمة في الحياة الاجتماعية والسياسية، مثل: إلغاء القانون العثماني - بالإضافة إلى بعض المبادئ القانونية التي أخِذَتْ من أوروبا مثل القانون التجاري منذ إصلاحات التنظيمات سنة ١٨٣٩م - والتقويم الإسلامي، والحروف الهجائية العربية، والألقاب الدينية، وملابس الرجال المزخرفة، والحجاب، واتخاذ يوم الجمعة يومَ عطلة، والكلمات غير التركية، ثم أكملَتْ علمنة الأساس الدستوري للنظام الكمالي سنة ١٩٢٨م بإلغاء المادة الثانية من الدستور التي تنص على أن "دين الدولة هو دينُ الإسلام"، ثم عُدِّلَتْ فيما بعد وأخذت صيغةً رسمية في الدستور المعدل سنة ١٩٣٧م عن طريق التصريح بأن "الجمهورية التركية دولةٌ علمانية" (المادة ٢) (انظر: ديفسن ١٩٨٨م، ص١٢٤: ١٤٣، وأحمد ١٩٩٣م، ص٥٢: ٧١، وبيركس ١٩٨٨م [١٩٦٤]، ص٤٣٠: ٤٩٩). وكانت هذه الإصلاحات بعد سنة ١٩٢٤م تمثل أساس "الثورة التركية" فصورت الفكرة (والرغبة في) التغيير الحضاري، ولم تكن حلولًا عمليةً برجماتيةً للتحديات الناشئة في طريق التحديث؛ لأنهم كانوا يستهدفونَ العادات والمؤسسات الإسلامية استهدافًا مباشرًا لإزالةِ الإسلام من المجال العام، وكان الأسلوب المتبَعُ لإحداث تلك التغييرات هو الفرضَ المتدرِّجَ الإرهابي للقوانين والنظم الجديدة (بجانب استخدام الدولة المكرر العنف الجسدي والرمزي) من أجل تَحديثِ الناس على الرغم مِن مقاومتِهم.

الفصل السابع

الإسلام والحداثة:
مواجهة أم مواءمة؟

ذكر أرسطو ذات مرة أنه إذا لم تكن هناك سلطة دون تقليد فلن يكون هناك تقليد دون سلطة (مستشهَد به في فريدريك ١٩٥٨م، ص٥٦)، وقد كانت الخلافة بتاريخها الطويل إحدى السلطات السياسية العليا في العالم الإسلامي ورمزًا لأكثر التقاليد أهميةً، مما كان يتحتم تمييزه في إشارة للعلمانيين؛ إذ كانت تمثل الاندماج – أو على الأقل التواصل – بين الإسلام والسياسة لدى كل من الأصوليين والعلمانيين، وهكذا فإن إلغاءها كان يرمز إلى نهاية السياسة الإسلامية وانتصار سياسة العلمانيين في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وعلاوة على ذلك فإنها كانت كذلك تمثل – لدى كثير من الفاعلين والمفكرين السياسيين على حد سواء – التوتر والمواجهة الجوهريين بين العرف الإسلامي والحداثة (العلمانية).

لكن الموضوع في الحقيقة أكثرُ تعقيدًا من ذلك؛ إذِ التحولُ وزوال الخلافة النهائي في الربع الأول من القرن العشرين يُظهِرُ تناغمًا وانسجامًا أكثر من الصراع والمواجهة بين الإسلام والحداثةِ، وتلك هي الحجة النظرية الرئيسةُ في هذه الدراسة، ولا أنكر بالطبع وجود درجة ما من الصراع بين الاثنين، ولاسيما على المستوى الفلسفي، لكنني أحاول أن أُثبِتَ أن السمة السائدة في علاقتهما أثناء تلك المرحلة – حتى سنة ١٩٢٤م- كانت المواءمةَ لا المواجهةَ، ولكنْ من الواضح أن هذا لا يتفق تمامًا مع الحكمة المألوفة، وإن الكتابةَ الاجتماعية المتعلقة بعملية العلمنة – وقد كان مقصورًا في المقام الأول في مجاله على العالَمِ الغربي / المسيحي – قد اتخذ لأمد طويل صورة توترٍ جوهري بين الدين والسياسة العلمانية، كما أنَّ الكتابة التاريخية المتعلقة بتحديث الشرق الأوسط الذي كان يهيمن عليه طويلًا ما أطلق عليه "نموذج الصراع" كان لديه الافتراض نفسه الخاص بالعلاقة المتشعبة بين الدين والسياسة، والدين والحداثة، وتسهم هذه الدراسة في الكتابتين كليتهما بالمساعدة في تصحيح وجهة النظر القائمة على الصراع في تلك العلاقات في الشرق الأوسط؛ إذ توسع مجال نظرية العلمنة وتُنقحها في تطبيقها على حالات الشرق الأوسط الإسلامي.

لقد علق طلال أسد ١٩٩٣م قائلًا: إن فكرة الدين "بوصفها وجودًا مقيدًا" متميزة بالطبع عن المؤسسات الاجتماعية الأخرى مثل السياسة؛ هي ذاتها افتراض علماني حديث ربما لا يكون صحيحًا أو صادقًا في المجتمعات "الأصولية"، ولقد حاولتْ هذه الدراسة أن تفكَّ مغاليق التعقيدات في العلاقة بين الإسلام والسياسة العلمانية (والحداثة على اتساعها) باستخدام قضية الخلافة نافذةً تحللهما منْ خلالها، وإنَّ فحصِي لهذه الظاهرة قائم على منهجيين رئيسين:

التحليل التاريخي المقارن، والتحليل الخطابي؛ وللتحليل الأول ثلاثة أبعاد: مقارنة ما بين المجموعات، والمقارنة الزمنية، والمقارنة المكانية، ولقد عُنيتُ:

أولًا: ثلاث مجموعات من الفاعلين المشتركين في المناقشات المتعلقة بالخلافة وعملية العلمنة الشاملة: كان العلمانيون هم الذين تمنوا تدمير الخلافة وعرفوها منذ البداية على أنها مؤسسة روحية محضة، وكان الحداثيون هم الذين عَرَّفُوا الخلافة على أنها مؤسسة دنيوية سياسية على نحو تام وأرادوا الإبقاء عليها، وكان الأصوليون هم الذين عَدوا الخلافة سلطة روحية سياسية وأرادوا بوضوح أن يروا الخليفة على رأس المؤسسة السياسية الإسلامية، وأن يروه القائد الديني لكل المسلمين.

ثانيًا: من ناحية المقارنة الزمنية قسمتُ المرحلة – موضوع الدراسة (١٩٠٨ : ١٩٢٤م) ثلاث مراحل: مرحلة ما قبل الحرب العالمية الأولى، وتُسمَّى "عصر المشروطية الثاني" (أي عصر الدستورية الإمبراطورية العثمانية) كانت تشمل السنوات ١٩٠٨ : ١٩١٦م، وكانت المرحلة الوسطى تتكون تقريبًا من سنوات الحرب وما بعدها (١٩١٤ : ١٩٢٠م)، في حين كانت المرحلة الأخيرة تشمل سنوات الخلافة القليلة الأخيرة في مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى، وعلى الرغم من أن تلك المراحل لم تكن حصرية على نحو متبادَلٍ فإنها شهدتْ مجموعات مختلفة – إلى حد ما – من الموضوعات والمناقشات ذات الصلة بالخلافة.

ثالثًا: فيما يتعلق بالمقارنة المكانية قسمتُ جغرافية العالم الإسلامي قسمين: مركز الخلافة ومحيط الخلافة؛ وكان مركز الخلافة يشمل تركيا الحالية، في حين شمل المحيط الهند وشبه الجزيرة العربية ومصر وبقية شمال إفريقيا، وهذا التمييز المكاني يتوافق مع التمييز الزمني؛ إذ جرت الموضوعات التي ناقشتها المجموعات المختلفة في المرحلتين الأولى والثالثة – في المقام الأول – في مركز الخلافة، في حين جرت الموضوعات التي نشأتْ في المرحلة الوسطى في محيطِ الخلافة أكثر من المركز، وبتعبير آخر فقد تحكمتِ التطورات السياسيةُ العسكرية المختلفة في الصراعات الخِطابيةِ في المركز والمحيط (انظر كذلك أدناه).

إن المنهج الثاني الذي استخدمته – وهو التحليل الخطابي – قائم على منهج فوكو، ولكن بطريقة محدودة، وبدلًا من التطبيق الكامل للتحليل الخِطابي الفوكوي اعتمدتُ عليه بصورة انتقائية، واقتبستُ – على وجه الخصوص – مفهومه عن "الاستراتيجية الخطابية" ليكون أداةً رئيسةً، كما استخدمت بعض مفاهيمه الأخرى ذات الصلة، ومن أجل تطبيق مفاهيمه بطريقة دقيقة أكثر اشتققتُ مصطلحين خاصين بي وأضفتهما: "الأسلوب الخطابي"،

و"الاستراتيجية الخطابية الشاملة"، ويشير الأسلوب الخطابي إلى استراتيجية خطابية على مستوى جزئي أكثر تركيزًا، في حين تشير الاستراتيجية الخطابية الشاملة إلى المستوى العام واسع النطاق، وبذلك حاولتُ أن أثبت أن استمداد التسويغ من الإسلام - أثناء المرحلة موضوع الدراسة - كان الاستراتيجية الخِطابية الشاملة الوحيدة ذات الأهمية القصوى التي استخدمتها المجموعات الثلاثة، وقد نشرَ الفاعلون كذلك أساليب خِطابية عديدة (مثل: تأكيد بعض الآيات القرآنية، مثل آية أولي الأمر المعروفة، أو الأحاديث النبوية، والأحداث التاريخية، في حين تجاهلوا غيرها، وإعادة تفسير بعض القواعد والأحداث ومصادر العلم بطريقة غير قويمة، إلى آخره) لتكون جزءًا من استراتيجياتهم الخِطابية (مثل: الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة، والتاريخ الإسلامي كذلك)، وكل هذهِ كانت "أدوات" أو "عدسات" نافعة أدركوا من خلالها حقيقة الخلافة، وتصرفوا وفقًا لذلك في إطار تحديثي علماني تاريخي.

ولقد حاولتُ أن أثبت كذلك أن الجماعات الحداثية والعلمانية كانت كثيرًا ما تُضطرُ إلى أن تتدخل - تدخلًا تكتيكيًا (دي سيرتو ١٩٨٤م، ١٩٩٤م) - في أصول الدين والشريعة الإسلامية بتأويلاتٍ غريبة؛ لأن مواقفهم السياسية كانت عادة تتعارض مع الفهم الأصولي للسياسة الإسلامية، وهذا ما أطلقتُ عليه (الهندسة الدينية)؛ إذ أعادوا تعريف المفاهيم الإسلامية في النظرية الشرعية الدينية كي توافق موقفًا محددًا يحكمه الإطار التاريخي العلماني الحديث، واستخدموا كذلك الأدب في العرف الفكري الإسلامي لتسويغ ادعاءاتهم ومواقفهم السياسية، وقد ساعدهم هذا في صياغة تعريف الموقف (توماس ٢٠٠٢م) الذي جاهدوا فيه من أجل تحويل الخلافة وإلغائها.

الخطاب الإسلامي والعلمنة المؤسسية:

على الرغم من أن المناقشات المتعلقة بالخلافة إبانَ عصر المشروطية الثاني (حتى سنة ١٩٢٤م) تشكل موضوع دراستي الرئيس فإنني خصصتُ فصلًا لفحص عملية العلمنة الشاملة قبل ذلك العصر وبعده حتى أثبت أن ما قلته بشأن قضية الخلافة ينطبق كذلك على تحديث الشرق الأوسط بوجه عام، ولقد أثبتُّ أن علمنة المؤسسات السياسة في تلك العملية كان دائمًا ما يصحبه خطاب إسلامي؛ لأن الفاعلين كانوا يحاولون باستمرار أن يستمدوا التسويغ من الإسلام بوصفه استراتيجية سائدة مسيطرة (دي سيرتو ١٩٨٤م، ١٩٩٤م) منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى الثلاثينيات من القرن العشرين، ومن أجل تحقيق ذلك ظلتْ الخطاب الإسلامي المتقدم في مشروعات الإصلاح الأولى، وفي النصوص المهمة،

ومنها قرارا الإصلاح العثمانيان في ١٨٣٩م و١٨٥٦م، والدساتير الثلاثة ١٨٧٦م و١٩٢١م و١٩٢٤م، بالإضافة إلى الخطابات الخاصة بطبقات النخبة التي كانت تحاول تقليص سلطة الخليفة الملك العثماني، ولقد لاحظتُ - مثلًا - أن نخبة التحديث كثيرًا ما يستشهدون بالآيات القرآنية أثناء المناقشات المتعلقة بالدستور الأول الذي أعلنه العثمانيون عام ١٨٧٦م، وعلى الرغم من ذلك فإن تلك الآيات كانت كثيرًا ما تُحوَّل بتأويل جديد غريب على عُرف التفسير الذي امتد لقرون في الإسلام (التعليق القرآني)، وهذا "الأسلوب التحويلي" الذي غُيِّرتْ به معاني الآيات كان يعبر عن نمط مشترك، وبخاصة بين العلمانيين طوال عملية التحديث كلها؛ فكانت هندستهم الدينية - كما ذُكِرَ آنفًا - تشمل إعادة تعريف بعض المفاهيم الإسلامية في ضوء مقتضيات الحياة العصرية، فكانت المعاني الجديدة المنسوبة إلى المفاهيم المهمة يُعادُ عرضها عندئذ في محاولات عديدة لعلمنة المجال السياسي.

لقد درستُ كذلك تحول الصحافة وتفاعلها مع عملية العلمنة بالإضافة إلى كتابات بعض المفكرين، وناقشت على نحو أكثر تفصيلًا أفكار مذهبيّ بارز في العلمنة التركية العثمانية، وهو ضياء كوك ألب الذي كان يحاول أن يؤلف بين الشريعة الإسلامية ونظرية دوركايم الاجتماعية في محاولة لعلمنة الشريعة الإسلامية، وذلك مشروع أطلق عليه "منهجية التشريع الاجتماعية" "اجتماع أصول الفقه"، ولقد بينتُ كيف استغل المفكر العلماني - الذي كان ذا نفوذ في السياسة - الخطاب الإسلامي لأغراض علمانية مستخدمًا أساليب متنوعة؛ مثل إعادة تعريف المفاهيم الإسلامية المهمة، وتشويش التسلسل الفكري للفقه الإسلامي، وإيجاد مراكز تابعة مختلفة للمفكرين العلمانيين والعلماء الذين اضمحلتْ مكانتهم في القرن التاسع عشر.

وفي دراستي تحول الخلافة والمناقشات المتعلقة بها قدمتُ أولًا تاريخًا مختصرًا للمؤسسات، وقدمتُ مجموعات الفاعلين الثلاثة الخاصة بي، والاستراتيجيات الخِطابية الرئيسة التي كانوا يستخدمونها، ثم ناقشتُ - على نحو مفصل - الاستراتيجيات الثلاثة الرئيسة التي استخدمتها كل المجموعات الثلاثة على نحو مشترك متكرر: الاستشهاد بالنصوص الإسلامية المقدسة (القرآن وأحاديث النبي)، الإشارة إلى التاريخ الإسلامي ولاسيما عصر الخلفاء الراشدين الأربعة الأُوَل، وتجاهل الأدلة المعارضة مثل: حديث قريش المعروف الذي طالما تجاهلَه الفاعلون المؤيدون للعثمانيين؛ لأنه كان يطالب ظاهريًا أن يكون الخليفة عَربيًا (انظر كذلك أدناه).

اسمحُوا لي أن أراجع بإيجاز مناقشتي المتعلقة بتحول الخلافة في مراحله الثلاثة مع التركيز - على وجه الخصوص - على الموضوعات الرئيسة التي ناقش حولها الفاعلون مكانة

وفي تحليلي تلك المراحل الثلاثة ركزتُ على قضيتين - في كل مرحلة - مثلتا نقاط التحول المهمة فيها؛ ففي المرحلة الأولى حللتُ صراع السلطة في مركز الخلافة بين النخبة البيروقراطية المتمثلة في حزب الاتحاد والترقي بالتحالف مع كبار العلماء الحداثيين (الذين كان عبد الحميد الثاني يحرمهم في السابق حق التصويت)، والمؤسسة الدينية المتمثلة في القصر العثماني - بالتعاون مع الإسلاميين الأصوليين - التي كانت تتكون في المقام الأول من العلماء ذوي المرتبة الدنيا، ولقضيتي الأولى درستُ اضمحلال سلطة الخليفة في السياسة العثمانية الداخلية نتيجةً لثورة الأتراك الشبان سنة ١٩٠٨م، والتطورات التي لحقتها مثل المحاولة المخفقة للثورة المضادة المعروفة بحادثة الحادي والثلاثين من مارس، والإصلاحات الدستورية التي تبعتها، وبعد ذلك ركزت على القضية الثانية وهي اضمحلال مكانة شيخ الإسلام - الذي كان صاحب المقام الديني الأسمى لدى الخليفة - من خلال سلسلة من القوانين التي سنها حزب الاتحاد والترقي، ولقد حللتُ في القضيتين كلتيهما كيف استخدم الإسلاميون الحداثيون والأصوليون - في معركتهم الخِطابية - استراتيجيات وأساليب خِطابيةً مختلفةً معتمدينَ على التاريخ الإسلامي وأصول الدين والشريعة الإسلامية؛ ليدعمُوا الادعاءات المتناقضة للكتلتين السياسيتين المتعارضتين اللتين كانوا يمثلونهما.

كانت الموضوعات الرئيسة التي ناقشتْها المجموعتان حول الخلافة في هذه المرحلة تشمل تعريفَ الخلافة، ومجال سلطة الخليفة، ومصدر سلطته وتأميمِ الخلافة، وقد أدى كل من تلك العناصر إلى العلمنةِ التدريجية للخلافة من خلال تفاعل الخطاب والعمل السياسي: كان المفكرونَ والعلماء يسوغونَ - من الناحية الإسلامية - سياسات الأتراك الشبان العلمانية التي صاغها كذلك هذا الخطاب الإسلامي؛ فبينما عرَّفَ الأصوليون الخلافة بأنها سلطة دنيوية وروحية عدها الحداثيون مؤسسة دنيوية (علمانية) على نحو تام، ووفقًا لذلك فقد ساعد الحداثيونَ حزب الاتحاد والترقي على إضفاء طابع الشرعية على تقليص سلطة الخليفة الدينية في حين أخفقَ الأصوليون في محاولتهم المحافظةَ على سلطة الخلافة الدينية.

وعلاوة على ذلك فقد حاولَ الحداثيون تقليصَ سلطة الخليفة الدنيوية بوصفهِ رئيسًا للفرع التنفيذي في الحكومة العصرية التي كانت تتفق تمامًا مع سياسة حزب الاتحاد والترقي الأساسية المتعلقة بالاستحواذ على سلطة الدولة من خلال جعل الخليفة عاجزًا رسميًا، وقد تكرر قرار التقليص كذلك على نحو مباشر في حالة شيخ الإسلام؛ إذ عرَّفَه العلماء الحداثيون -تمشيًا مع سياسات حزب الاتحاد والترقي - على أنه مجرد (موظف مدني) يعمل لدى

الحكومة التي ليس لها سلطة دينية أو روحية (كان شيخ الإسلام عضوًا في مجلس الوزراء في ذلك الوقت، لكن الأصوليين الذين كانوا يَعُدُّونَ شيخ الإسلام رئيسًا للمجتمع المسلم والقائد الأعلى للعلماء الإسلاميين؛ أخفقوا كذلك في رفع منزلته، وعلاوة على ذلك فقد تدخلت مجموعة الحداثيين كذلك في النظرية السياسية الإسلامية من خلال تقسيم مصدر سلطة الخليفة، بخلاف الأصوليين أمثال: عمر ضياء الدين، ومحمد طاهر، ومصطفى ذهني الذين قصروا مصدرَ الشرعية الإسلامية على النصوص مصدري الإسلام الرئيسين؛ أي القرآن والحديث، أما العلماء الحداثيون أمثال: المالِيلي حمدي، وسيد بك، فلم يكتفوا بإضفاء الشرعية الدينية، بل أضافوا عنصرًا علمانيًا وهو السيادة الشعبية ليكونَ جزءًا متممًا لشرعية سلطة الخليفة.

وقد تدخل سيد بك بوجه خاص – وهو عالم وسياسي ذو نفوذ (زعيم حزب الاتحاد والترق) – في النظرية السياسية الإسلامية على نحو استراتيجي بنظريته البديلة العلمانية الخاصة بالخلافة، فشكلت معظم هندسته الدينية؛ إذ وضع أساسًا تعاقديًا للخلافة من خلال إعادة تعريفها بوصفها نوعًا من التفويض الذي تمنحه الأمة للخليفة من خلال عقد التمثيل الاجتماعي الذي يقوم فيه الشعب بدور الرئيس، وللخليفة التفويض الشرعي فقط في المقابل، ووفقًا لذلك فإن الأمة التي يمثلها برلمان حزب الاتحاد والترقي يمكنها أن تنتخب خليفةً ما أو تعزله كيفما شاءت، ويمكنها ألا تنتخبَ خليفة على الإطلاق، وسرعان ما تبنى معظم الحداثيين تلك النظرية – التي كانت مُجْدِيةً جدًا في تسويغ عزلِ الأتراك الشبان الخليفة القوي (المستبد) السلطان عبد الحميد الثاني سنة ١٩٠٩م – التي سيستخدمها العلمانيون فيما بعد بقيادة مصطفى كمال في إلغاء الخلافة ذاتها، ولقد أدى تأكيد الحداثيين مفهوم الأمة أو السيادة الشعبية إلى تأميم خِطابيّ للخلافة؛ إذ كانوا يَعدُّونَ الخليفة رئيسًا للفرع التنفيذي في إمبراطورية متقلصة إقليميًا سيمهد انهيارُها الطريق لكثير من دول الأمة في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الأولى.

إن تلك الاستراتيجياتِ الخِطابية – كما نوقشَ حتى الآن – قد صاغتها العلمنةُ المؤسسية للخلافة، ولكني حاولتُ كذلك أن أثبتَ أن علمنة الخطاب الإسلامي نفسه التي سببها المفكرون الإسلاميون أنفسهم نتيجة غير مقصودة لاستراتيجياتهم الخِطابية، وهذا النوع من "علمنة الداخل" كانت تشير إلى ما أسميته "المأزق المزدوج" أي تعايش معرفتينِ حضاريتين مختلفتين ودمجهما في ظل ازدياد تأثير الأعراف الفلسفية الغربية على عقلية المفكرين

المسلمين وطبقات النخبة السياسية، فقد حدث التحول في الخطاب الإسلامي بطرق ثلاثة واضحة:

أولا: أحدث كل من الحداثيين والأصوليين تمييزًا علمانيا غير شعبي بين سلطة الخليفة الروحية والدنيوية؛ إذ لم يكن هناك مثل هذا التمييز في النظرية الأصولية للخلافة الإسلامية، أو في الممارسة الأولى لها؛ لأن سلطة الخليفة كانت تستلزم كلا من السلطات السياسية والدينية وليست الروحية، وكذلك المسئوليات في آن واحد، وقد نسب الأصوليون الإسلاميون السلطة الروحية إلى الخليفة في محاولة لإعلاء مكانته ودعم منصبه، لكن الحداثيين نبذوا بحدة تلك الفكرة مؤكدين حجة أن الإسلام لم يعترف بأي سلطة روحية مثلما في البابوية الكاثوليكية، وعلى الرغم من ذلك فإن رؤيتهم الخلافة حكمًا دنيويًا كانت قائمةً على التقسيم العصري/العلماني بين الدين والسياسة المنتحَل من الغرب أي فلسفة التنوير.

وثمة طريقة أخرى عُلمِنَ بها الخطاب الإسلامي من خلال استراتيجية الانتحال الخطابية للقوانين الغربية – وإن كانت انتقائيةً، وقد استخدم الحداثيون وحدهم تلك الاستراتيجية وفعلوا ذلك لتسويغ العملية المستمرة لتبني القوانين الأوروبية ولاسيما في الأنظمة الحكومية والعسكرية والشرعية والتعليمية، مثلما اقترح الماليلي حمدي تبني النظام الوزاري العصري كاملًا، وفي هذا النظام لا يتعدى شيخ الإسلام منصب وزير ويكون فيه الخليفة ملكًا، وهذا إجراء في مواجهة العقبات التي تواجه اشتغال الإسلام بالسياسة، ومثلما اقترح سيد بك تبنيًا جزئيًا للقانون المدني وقانون الأسرة من أوروبا من أجل تحديث النظام الشرعي (أي تكييف الشريعة الإسلامية وفق الظروف العصرية)، لكنه سوَّغ ذلك بالإشارة إلى حديث يؤيد اتباع كلمة الحكمة حيثما وُجِدَتْ.

ثالثًا: كانت علمنةُ الخطاب الإسلامي كذلك نتيجةً غير مقصودة عن طريق استراتيجية تاريخية الدين، ولقد كان تأكيد الحداثيين مقتضيات الحياة العصرية، وإيثار التغيير الاجتماعي على مصادر الإسلام النصية الأسلوبين الخطابيين الرئيسين في هذا السياق، وكان كل منهما قائمًا على قلقهم من ركود الشريعة الإسلامية الملاحَظ، وبذلك نبذُوا بعضًا من السمات الجوهرية للعرف الشرعي الإسلامي لصالح الحلول الأوروبية التي ما زالوا يصوغونها بتعبيرات دينية؛ من أجل تطوير استجابات جديدة لمشكلات المدنية (العصرية)، وكان ادعاؤهم الرئيسُ في هذا الشكل من الهندسة الدينية هو تاريخيةُ القواعد والمصادر الإسلامية مثل بعض مبادئ الشريعة الإسلامية الأساسية، وقد سوغوا بذلك التطوراتِ الجديدة، والحاجة إلى التحديث التي فرضتها الظروف السياسية الناشئة.

إن علمنة الخطاب الإسلامي ستكون أكثر وضوحًا في المرحلة الثالثة وفقًا لنسبة تقدم العلمنة المؤسسية، وكانت الطرق التي جرى بها التحول الخِطابي تشمل إدخال مفاهيم علمانية معينة في خطابات الفاعلين مثل: السيادة القومية، والديمقراطية بوصفها أفضل نظام سياسي، وأولوية الإطار الاجتماعي التاريخي (إشارة إلى مقتضيات العصر)، والتعريف العلماني / العرقي للأمة بشكل متزايد، وكان هذا النوع من التلوث واضحًا – على وجه الخصوص – في خطابات زعيمي المجموعة العلمانية مصطفى كمال وضياء كوك ألب، وفي خطاب سيد بك الذي كان عونًا كبيرًا لهما بسلطته / معرفته بوصفه عالمًا إسلاميًا بارزًا وشخصية سياسية ذات نفوذ.

وفي المرحلة الثانية التي شملت سنوات الحرب العالمية الأولى وعواقبها المباشرة ركزتْ على المناقشات المتعلقة بالخلافة في محيطها؛ إذ لم يكن هناك نقاش كثير حول المؤسسة في المركز؛ حيث كان للخليفة الطيع محمد الخامس سلطة ضئيلة في السياسة الداخلية، ولكن حزب الاتحاد والترقي حاول أن يستخدم سلطته الأيديولوجية في العلاقات الدولية سلاحًا في مواجهة المحتلين الأوروبيين الذين أخضعوا ملايين المسلمين تحت حكمهم الاحتلالي، وعوضًا عن ذلك فقد تحول مركز الجاذبية الخاص بهذه المناقشات إلى محيط الخلافة، ولاسيما الشرق الأوسط العربي.

وفي هذا السياق ناقشتُ أولًا أهمية الخلافة في سياسة الشرق الأوسط، ثم حللتُ على وجه الخصوص قضيتين: مشروع الخلافة الفرنسي في شمال إفريقيا الذي شغله الملك يوسف ملك المغرب، والمشروع البريطاني المتعلق بخلافة عربية ادَّعاها الشريف حسين الذي كان في السابق صاحب المقام الديني الرفيع – لدى الخليفة العثماني – في الأرض المقدسة (الحجاز) ثم زعيم (الثورة العربية)، وكانت سلطة الخليفة العثماني ونفوذه موضع قلق بالغ – لدى السياسة الخارجية الفرنسية والبريطانية في العالم الإسلامي – على مستعمراتهم الإسلامية؛ إذ شهدُوها طَوالَ القرن التاسع، وهكذا كانت (المسألة الشرقية) لديهم تقتضي كذلك إجراءات لتقييد سلطةِ الخليفة التركي الأيديولوجية في العالم الإسلامي، مما أدّى بهم إلى تعيين خلفاء عرب – من المفترض أن يكونوا مُتحدِّرِينَ من الأسرة النبوية – ليحلوا محل الخليفة العثماني، ولقد أيد القوميون العرب – ومنهم المفكرون مثل: رشيد رضا – بحماس هذين المشروعين اللذين عارضهما السياسيون والمفكرون المؤيدون للعثمانيين، مثل الشخصيات العربية والهندية بالإضافة إلى الشخصيات التركية الأصوليين والحداثيين على حد سواء، لكن المشروعين كليهما لم يخفقا لأنهما لقيَا مقاومة هائلة من المسلمين في المستعمرات والمركز فحسب، بل

لأنهما كذلك أصبحا غير ضروريين عندما خبز العثمانيون الحرب العالمية الأولى.

إن القضايا الرئيسة التي نوقشت حولها الخلافة في المحيط كانت تشمل شرعية الخليفة العثماني بالمقارنة مع بدلائه، والقومية العربية، وأهمية الوحدة الإسلامية، والمقارنات بين الإسلام والغرب، ولقد حاولتُ أن أثبت أن مسألة الخلافة كانت أحد العناصر المهمة في نشأة القومية العربية، وقد ظهرت بالفعل حركة خلافة عربية في أواخر التسعينيات من القرن التاسع عشر بقيادة المفكر السوريّ المصري عبد الرحمن الكواكبي، وشككت في الشرعية الخاصة بسلطة الخليفة السلطان عبد الحميد الثاني، وعقب ثورة ١٩٠٨م ساد شعور بأن سياسات الأتراك الشبان في العالم العربي تحركها القومية التركية، مما أثار كذلك المشاعر القومية بين الوجهاء والمفكرين العرب أمثال رشيد رضا وعلي عبد الرازق الذين ادعوا أن الخلافة العثمانية لم تكن شرعية، وأن الأصل العربي الذي يأتي من السلالة النبوية على وجه التحديد كان مطلبًا أساسيًا لتولي منصب الخليفة، وكثيرًا ما كانوا يسوغون هذا الادعاء بالإشارة إلى النصوص الإسلامية ولاسيما الحديث النبوي المعروف بحديث قريش الذي يقول بأن «الأئمة من قريش»[٢٤٩].

ولقد ازدادتْ أنشطة القوميين العرب – التي كانت تدعمها كذلك السياسات البريطانية - أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، وفي مواجهة تحدي القوميين والدعاية البريطانية والفرنسية نظمت الحكومة العثمانية أنشطتها الدعائية الخاصة بها، ولاسيما من خلال التنظيم الخاص (الخدمة السرية) فمولت نشر وجهات النظر المؤيدة للعثمانيين في أوروبا والشرق الأوسط في حين كان كثير من المفكرين والعلماء الهنود والعثمانيين (الأتراك والأكراد والعرب) يؤيدون الخلافة العثمانية، ومن أمثال هؤلاء: إسماعيل الصفائحي، وصالح التونسي، وعبد العزيز جاويش من تونس، وعلي فهمي ومحمد صفا من مصر، وحبيب العبيدي من العراق، ومختار أنصاري وأجمل خان ومشير كيدواي وأبو الكلام آزاد وسيد محمود من الهند، وأكدوا شرعية الخلافة العثمانية بالإشارة إلى المصادر والتاريخ الإسلامي، بل حاولوا نزع الشرعية عن مطالبات العرب بالخلافة بقولهم: إن الشريف حسين والملك يوسف كانا مجرد ألعوبة بأيدي الاحتلال الأوروبي، وأكدوا كذلك بقوة أهمية الوحدة السياسية والثقافية بين الدول الإسلامية، واعتقدوا أن هذه الوحدة ممكنة فقط تحت رعاية الخلافة العثمانية، وجادلوا كذلك

---

٢٤٩ سبق تخريجه (الناشر).

قائلين: إن الإسلام كان يتطلب الوحدة الإسلامية، ومن ثم فإن المطالبة بخلفاء بدائل لم تضر المسلمين سياسيًا فحسبُ، بل كانت تنتهك كذلك بعضًا من مبادئ الإسلام الأساسية، وأخيرًا، كان المفكرون المؤيدون للعثمانيين كثيرًا ما يقارنون بين القوانين الإسلامية والقوانين الأوروبية - وتلك استراتيجية خِطابية رئيسة أخرى - مؤكدين أفضلية الحضارة الإسلامية طوال التاريخ؛ فقالوا: إنها كانت أفضل من الغرب فيما يتعلق بالمؤسسات السياسية، ومنها - بل على رأسها - الخلافة والمساواة والحرية وحقوق الإنسان كذلك، إن ما سببه الغرب في المقابل كان الاحتلال والحروب، وكثيرًا ما كانوا يشيرون إلى المفكرين الأوروبيين - وهذا أسلوب خِطابي - لإثبات ادعاءاتهم بشأن أفضلية الحضارة الإسلامية.

لقد درستُ - أخيرًا - تحولَ الخلافة وإلغاءها في تركيا أثناء سنوات ما بعد الحرب العالمية الأولى، وهنا حللتُ كذلك قضيتين محددتين: إلغاء الملكية العثمانية ١٩٢٢م، وإلغاء الخلافة ١٩٢٤م؛ فناقشتُ أولًا كيف أدى تقسيم الإمبراطورية العثمانية واجتياح الأناضول - آخر إقليم بَقِيَ للأتراك - على أيدي القوات الأوروبية إلى ظهور العصيان الذي تحولَ بعد ذلك إلى حركة مقاومة منظمة دعمتها الدول الإسلامية الأخرى، ولاسيما الهند ومصر بالإضافة إلى روسيا البلشفية، كما ناقشتُ كيف تمكنَ مصطفى كمال - وهو ضابط سابق بالجيش الاتحادي - تدريجيًا من أن يصبح قائد حركة المقاومة مديرًا الجهادَ ضد اليونانيين (الكفار)، ثم أسسَ وأصدقاؤه الدولة التركية الحديثة بوصفها دولة إسلامية أطاحت بالحكومة العثمانية، وعزلت الخليفة سنة ١٩٢٢م، وحتى ذلك الحين كانت القيادة القومية مواليةً دائمًا للخليفة وحيد الدين، فسوغوا إلغاءهم الملكية العثمانية بالإشارة إلى أهمية الخلافة الدينية مدعينَ أن الحكم السلطاني لم يكن إسلاميًا، وأن فصل الخلافة عن الحكم الدنيوي كان أكثر توافقًا مع الإسلام، فكان تقييد سلطة الخلافة الدنيوية وتحويلها إلى مؤسسة روحية محضة الخطوة الأولى في عملية إلغائها التي حققها العلمانيون أخيرًا في مارس من سنة ١٩٢٤م، وقد نشب صراع السلطة في هذه المرحلة - في المقام الأول - بين العلمانيين والإسلاميين الحداثيين.

كانت القضايا الرئيسة التي ناقشها الفاعلون والمفكرون والسياسيون فيما يتعلق بالخلافة أثناء تلك المرحلة تشمل الشرعية الإسلامية للملكية والخلافة، والتوتر بين طابع الخلافة العالمي، ومبدأ السيادة القومية العصري والمنزلة الإسلامية للخلافة لدى مجلس الأمة التركي الكبير، وأثناء المرحلة الكاملة بين سنتي ١٩١٩ : ١٩٢٤م صاغ العلمانيون عمليًا كل خطوة

علمانية اتخذوها بتعبيرات دينية، وقد سوغت المجموعة العلمانية، ولاسيما مصطفى كمال وضياء كوك ألب - كما ذُكر - انقلابهم العسكري ضد الملكية العثمانية والخليفة بالإشارة إلى المكانة السامية إلى منصب الخليفة مدعين أن نظام السلالة الحاكمة كان متعارضًا مع المبادئ الإسلامية، وأن عصور التاريخ الإسلامي التي لم يكن للخليفة فيها سلطة سياسية كانت العصور العظمى في تاريخ الإسلام، وفي تلك العملية تلقى العلمانيون دعمًا كبيرًا من العلماء، ولاسيما سيد بك وراسخ أفندي ووزير الشريعة وهبي أفندي الذين سوغوا جميعًا دعوى أن الخلافة كانت تُفصَلُ عن السلطة الدنيوية إكرامًا لها، بالإشارة إلى المصادر الإسلامية والتلاعب بالمفاهيم الإسلامية المهمة من خلال هندستهم الدينية، وقد أكد سيد بك تحديدًا أن الخلافة العثمانية كانت بالفعل غير شرعية؛ لأنها كانت مؤسسةً زائفةً بخلاف الخلافة الأصلية في صدر الإسلام.

على الرغم من ذلك فإن خطوة مجلس الأمة التركي الكبير نحو جعل الخليفة عاجزًا لم تقض على التوتر الأساسي بين طبيعة الخلافة العالمية وطبيعة دولة الأمة المحدودة إقليميًا ومبدأ السيادة القومية الذي تأسست عليه الدولة التركية الحديثة؛ لأن كثيرًا من الناس ما زالوا - داخل مجلس الأمة التركي الكبير وخارجه - يريدون أن يَرَوْا الخليفة رئيسًا للدولة، كما أن الخليفة الجديدَ عبدَ المجيد أفندي كان يتمتع بدرجة ما من السلطة الأيديولوجية؛ لأنه كان يحظى بمكانة عظيمة في كل من تركيا والعالم الإسلامي الرحيب، وفي هذا الإطار فإن المناقشات بين الحداثيين الذين كانوا يتمنونَ رؤية الخليفة الرئيس التنفيذي للجمهورية الجديدة، والعلمانيين الذين كانوا يهدفون إلى تدمير الخلافة؛ كشفت كذلك عن حقيقة أن خطاب العلمانيين كان يقتضي مزيجًا من العناصر الإسلامية والعلمانية القومية في آن واحد، وعلى الرغم من أن الإسلام ما زال مهيمنًا على خطاباتهم فإن المفاهيم العلمانية مثل مكانة السيادة القومية (المقدسة) ومجلس الأمة التركي الكبير الذي كان يمثلها دخلت خطابَهم دخولًا تدريجيًا.

لم يكن إلغاء الخلافة عمليةً هينةً للعلمانيين؛ إذ كان عليهم أن يصوغوا كل ما فعلوه بتعبيرات دينية، وأن يجدوا سبيلًا ليتجاوزوا التوتر بين المؤسسة الإسلامية العالمية وقاعدة السلطة القومية (مجلس الأمة التركي الكبير) التي كانوا يسيطرون عليها في أنقرة، وفي أواخر سنة ١٩٢٢م، وطوال سنة ١٩٢٣م كان يجب عليهم - من ناحية - أن يَغذُوا عامة المسلمين في تركيا والخارج، وذلك ما استخدموا من أجله قدرة العالم المعروف سيد بك فيما يتعلق بالسلطة/المعرفة، ومن ناحية أخرى كان يجب عليهم أن يجاهدوا ضد الإسلاميين الحداثيين

أمثال الإمام شكرو والمفكر لطفي فكري، ولقد سُمِّيَ الصراع الخطابي بين هاتين المجموعتين "معركة الكتيبات" التي استولى بعدها العلمانيون على سلطة الدولة، وألغوا الخلافة، مما كان صدمةً واقعيةً للجميع على الرغم من ذلك، حتى الصحافة الأوروبية انتابها الذهولُ إلى حد كبير.

وثمة ادعاءات وإشارات إلى أن مفاوضات لوزان للسلام مع الحلفاء ربما أثرت على قرار العلمانيين ليتخلصوا من الخلافة، وإن زوال الخلافة المفاجئ نسبيًا بعد إعلان الجمهورية التركية في أكتوبر من سنة ١٩٢٣م بعد معاهدة لوزان كان كذلك متصلًا بصراعات السلطة الواقعية بين أنقرة وإسطنبول؛ إذ رأت القيادة العلمانية – التي كان يمثلها الرئيس مصطفى كمال ورئيس الوزراء عصمت باشا – الخليفةَ في إسطنبول تهديدًا حقيقيًا، في حين بدأ الحداثيون ومنهم شخصيات مثل رءوف بك والإمام شكرو ولطفي فكري يلتفون حوله، وعندما قرروا التخلص من الخلافة اضطروا إلى اللجوء على نحو مكثف إلى خِطاب إسلامي من أجل الدعاية، وكانت الاستراتيجيةُ الخِطابية الرئيسة التي استخدموها هي تأكيد الطبيعة غير الإسلامية للخلافة في صورتِها القائمة بوصفِها مؤسسةً روحيةً؛ مما يبعث على السخرية التي أوجدوها بأنفسهم في سنة ١٩٢٢م بالمقارنة مع الطابَعِ الإسلامي الحقيقي لمجلس الأمة التركي الكبير، وهكذا فقد ادعوا أنه في وجود مؤسسة بالفعل (مجلس الأمة التركي الكبير) تمثل الحكم الإسلامي الحقيقي فلا حاجة إلى مؤسسة منفصلة تُسمى الخلافة، وهنا كذلك لعب سيد بك دورًا حاسمًا – هذه المرة بوصفه وزيرًا للعدل – في إضفاء طابع الشرعية على سياسة العلمانيين وبخاصة عن طريق إقناع النواب المترددين – من خلال خُطبِه في كل من اجتماع الحزب واجتماع مجلس الأمة التركي الكبير في الثالث من مارس، وهو اليوم الذي أُلغِيَتْ فيه الخلافة – بأنه يجب اتخاذ هذا الإجراء إكرامًا للإسلام نفسه.

ذكرتُ في النهاية كذلك أن الخطاب الإسلامي الذي كان يستخدمه العلمانيون كان مؤثرًا تأثيرًا جوهريًا فقد استخدموا العناصر الإسلامية في خطاباتهم السياسية لتحقيق أهدافهم العلمانية، وذكرت على الأغلب أنهم كانوا مضطرين إلى فعل ذلك؛ لأن الشرعيةَ الإسلامية كانت السبيلَ الوحيد لتسويغ حججهم ومواقفهم السياسية، وبتعبير آخر كان الإسلام مصدرَ الشرعية الوحيد في المجتمع التركي المسلم في ذلك الوقت، وعلاوة على ذلك فقد كانت الصورة الدينية المتعلقة بالتسويغ ضرورة من أجل التعبئة الاجتماعية؛ فبدونها ما استطاعوا تسخير الدعم السياسي الكافي لزعامتهم في حركة المقاومة الأناضولية، ثم في مجلس الأمة

التركي الكبير، وقد ثبت نفعُها كذلك في تعبئة المسلمين غير الأتراك لدعم المقاومة التركية ماليًا وعسكريًا وسياسيًا، وعلاوة على ذلك فما كانوا ليستغنوا عن الشرعية الإسلامية كذلك؛ لأنه لم يكن هناك بديل قابل للتطبيق؛ فكان الخطاب الإسلامي الإطار اللغوي الأكثر قوةً أو استراتيجية في تركيا بين سنتي ١٩١٨ : ١٩٢٤م، وقد نشأ كذلك خطاب علماني قومي – كما ذُكر آنفًا – كان إلى حد ما تكتيكًا، ثم دخل الخطاب العلماني تدريجيًا، ولكنه لم يكن ليتحدى الخطاب الإسلامي – ستتحول القومية التركية تدريجيًا إلى استراتيجية مهيمنة – عقب إلغاء الخلافة، وتبدأ الإصلاحات العلمانية الأخرى أثناء نهاية العشرينيات والثلاثينيات.

كانت طبيعة الخطاب العلماني المؤثرة واضحة في أفعال مصطفى كمال وضياء كوك ألب وكتاباتهما وخُطَبِهما، لكن خِطابَاتِهما الإسلامية الأولى كانت متناقضة مع أفعالهما اللاحقة (أو توصيات السياسة في حالة كوك ألب)، وما قالاهُ لتسويغ تلك الأفعال؛ فكان مصطفى كمال – مثلًا – يُعلِي منزلةَ الخلافة خِطابيًا في محاولته الإطاحة بالملكية العثمانية في أواخر سنة ١٩٢٢م، ولكنه في أقل من سنة تحولَ إلى ناقد قوي للخلافة بوصفها مؤسسة غير إسلامية وللخليفة الذي كان قد عَيَّنَهُ بنفسه، كما صرح في خطبته الشهيرة سنة ١٩٢٧م أنه كان عليه في السابق أن يُخفيَ وجهات نظره الحقيقية بسبب المناخ السياسي غير المناسب والظروف غير المواتية؛ أي عندما لم يكن هو الحاكم الوحيد للدولة بعدُ، وكثيرًا ما كان المفكر العلماني كوك ألب يلجأ كذلك إلى هذا الخطاب المؤثر؛ فعندما احتاج حزب الاتحاد والترقي في سنة ١٩١٧م – مثلًا – إلى سلطة الخليفة الأيديولوجية في خضم الحرب العالمية الأولى أثنى على توحيد السلطة الدينية والدنيوية في شخص واحد وهو الخليفة العثماني بالإشارة إلى المصادر والتاريخ الإسلامي، لكنه في سنة ١٩٢٢م مَجَّدَ إلغاء الملكية العثمانية بالإشارة مرةً ثانية إلى المصادر والتاريخ الإسلامي بادعائه أن فصلَ السلطتين الدينية والدنيوية هو أساس الحكم الإسلامي الحقيقي، كما أن مشروعه السياسي الخاص بعلمنة الشريعة الإسلامية الذي أطلق عليه المنهجية الاجتماعية للفقه كان خير مثالٍ على استخدامه المؤثر للخطاب الإسلامي من أجل الأغراض العلمانية.

ومن ثَم كانت علمنةُ العلمانيين الخطاب الإسلامي نتيجةً متعمدةً لهندستهم الدينية، بخلاف الإسلاميين الحداثيين والأصوليين الذين كانت علمنةُ خطابهم الداخلية نتيجةً غيرَ مقصودة، وفي الحالتين كلتيهما كان الاستمداد الملزِمُ أو الفعال من الإسلام (الاستراتيجية الخطابيةُ الشاملة) الوحيدةَ للمجموعات الثلاثة، وسواء أكانَ الأمر مقاومةَ الإصلاحات

والسياسات العلمانية أم دعمها - وقد شوهدت السياسات أكثر من الإصلاحات - فإن الخطاب الإسلامي كان يُستخدم دائمًا، مما فتح مجالًا اجتماعيًا للإمكانية الحقيقية لتلك الإصلاحات، وبناء على ذلك فإن المواءمة كانت في المقام الأول الطابع الذي اتسمت به العلاقة بين الإسلام والعلمانية في تحديث الشرق الأوسط.

وقد حاولت أن أبين - بذلك أن الإسلام كان محوريًا - خلال كثير من عملية العلمنة التي كانت بُعدًا مهمًا في تحديث الشرق الأوسط - لكل المواقف الإسلامية، وكان الفاعلون السياسيون يستشهدون بالإسلام بطرق مختلفة لإضفاء طابع الشرعية على ادعاءاتهم، وهذا ينطبق على الإسلاميين (أصوليين وحداثيين)، وعلى العلمانيين كذلك (على نحو متناقض)، وعلى الرغم من ذلك فإن الاستخدام الفعال لخطاب مهيمنٍ ربما لا تنفرد به عملية التحديث التركية؛ إذ كانت دعوة الديمقراطية - مثلًا - جوهريةً للتحول الاشتراكي في العالم السوفيتي في السنوات الأولى، وقد دلّ على ذلك بوضوح استخدام تشاوتشيسكو الديمقراطية في خطابه لتسويغ التحول إلى الاشتراكية القومية في رومانيا (انظر: فيردري ١٩٩٥م).

لقد حاولتِ التحليلات الجوهرية في هذا الكتاب أن تُثبِت هذا النمط في إطار الشرق الأوسط ومن الواضح أن هذه الدراسة محدودة فيما يتعلق بأبعادها الزمنية والمكانية بالإضافة إلى بؤرتها؛ فهي:

أولًا: لا تشمل إيرانَ وهي منطقة مهمة داخل الشرق الأوسط على الرغم من أن صلة تحليلي تُعد محدودة في السياق الشيعي؛ لأنهم لا يعترفون بالخلافة (السُنية)، وما زال مفيدًا أن نقارن العالم العثماني السُني مع إيران؛ حيث كان هناك كذلك حركة الدستوريين التي فجرت ثورة سنة ١٩٠٥م مشابهة لثورة الأتراك الشبان سنة ١٩٠٨م (انظر: كيدي ١٩٩٣م، وسوهرابي ١٩٩٥م، وأفاري ٢٠٠٥م).

ثانيًا: تقتصر هذه الدراسة على تحليل المظهر السياسي لعملية العلمنة الذي يحتاج إلى توسعة ليشمل الأبعاد الأخرى مثل التعليم، والثقافة والأخلاق إلى آخره.

ثالثًا: إن التحليل التاريخي المقارن لتحديث الشرق الأوسط في إطار زمني أكبر - منذ أواخر القرن الثامن عشر حتى بداية القرن الحادي والعشرين - أمر ضروري من أجل الوصول إلى استيعاب أشمل للموضوع.

رابعًا: إن هذا الفحص واسع النطاق يتطلب كذلك تحليلًا مقارنًا للدول الإسلامية التي

تأسست أثناء القرن العشرين نتيجةً للصراعات المناهضة للاحتلال، مثل: الصراعات في جنوب شرق آسيا (إندونيسيا وماليزيا)، وسوف يساعد هذا في إتمام الصورة الكبرى للعالم الإسلامي فيما يتعلق بتطوير العلمانية وعلاقتها بالإسلام.

خامسًا: يجب أن نقارن طبيعة تلك العلاقة - بوصفها خطوةً تاليةً - مع الدول المسيحية، ولاسيما البلقان؛ حيث لعبت الكنيسة الأرثوذكسية دورًا في عملية التحديث.

أخيرًا، تجبُ مقارنة الوضع الإسلامي مع التحديث الروسي الذي كان معاصرًا ومتفاعلًا مع العملية في المجتمع العثماني، ولقد درس علماء كثيرون إلى الآن أجزاءً مختلفةً من تلك العمليات الهائلة والمعقدة، وآملُ أن تُعدّ دراستي كذلك إسهامًا في هذا الحوار.

المصادر والمراجع

Primary Sources:

(1) Abdur-raziq, A. (1925) *Islam wa Usul al-Hukm*, Cairo: n.p.

(2) Abdullah [King of Jordan] (1950) *Memoirs of King Abdullah of Transjordan*, London: Cape.

(3) Abdünnafi (1922) *Firari Vahideddin Halife Değil İdi, Alem-i İslam'ın Dikkatine*, Istanbul: Şehzadebaşı Evkaf-ı İslamiye Matbaası. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(4) al-Afghani, J. (n.d.) *al-Radd 'ala al-Dahriyyin*, Beirut, n.p.

(5) Ağaoğlu, A. (1923a) "Tarihi Celse" in *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara: İstihbarat Matbaası (1339), pp. 11–32.

(6) Ağaoğlu, A. (1923b) "Açık Mektup" in *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara: İstihbarat Matbaası (1339), pp. 142–148.

(7) Ahmed Emin [Yalman] (1970) *Yakın Tarihte Gördüklerim ve Geçirdiklerim*, vol. 3, Istanbul: Rey.

(8) Akçura, Y. (1976[1904]) *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

(9) al-'Amidi, S. (1992) *al-Ihkam fi al-Usul al-Ahkam* vol. 4, Beirut, n.p.

(10) Anonymous (1883) "Panislamism and the Caliphate" in *The Contemporary Review*, vol. XLIII, online, available at: www.munseys.com/diskseven/cotre.htm#1_0_6, (retrieved February 26, 2011).

(11) Ali Fahmi Muhammad (1911) *Al-Khilafa al-Islamiyya wa al-Jamia al-Uthmaniyya*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(12) The American Foreign Policy Council (2010) *World Almanac of Islamism: Bangladesh*, http://almanac.afpc.org/Bangladesh (retrieved March 4, 2010).

(13) *The American Journal of International Law* (1913) "The Treaty of November 27, 1912, Between France and Spain Concerning Morocco" vol. 7, no. 2 (April).

(14) *The American Journal of International Law* (1920) "The Treaty of Sèvres" vol. 15, supp. 79.

(15) Ansari, Mukhtar Ahmed (1919) *Umum Hindistan Cemiyet-i İslamiyesi Kabul Heyeti*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(16) Atay, F. R. (1968) *Çankaya*, Istanbul: n.p.

(17) Azad, A. (1920) *Hilafet Meselesi, İngiltere, Arap Yarımadası ve Osmanlı Hilafeti*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(18) al-Banna, H. (1936) *Toward the Light*, online, available at: www.kalamullah.com/Books/Towards%20the%20Light.pdf (retrieved December 14, 2010).

(19) Barthold, V. (1912) "Halife ve Sultan" *Mir Islama*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(20) Blunt, W. S. (1882) *The Future of Islam*, London: Kegan Paul.

وانظر:

سكاون بلنت: **مستقبل الإسلام**، ترجمة: د. صبري محمد حسن، القاهرة، دار الجمهورية، ٢٠١٠ (الناشر).

(21) Blunt, W. S. (1907) *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London: Unwin.

وانظر:

مكاون بلنت: **التاريخ السري لاحتلال انجلترا مصر**، ترجمة: عبد القادر حمزة، القاهرة، مكتبة الأدب، ٢٠٠٨ (الناشر).

(22) Bukhari, M. (1971) *Sahîh Al-Bu*kharî, vols. II, IV (5 vols.) Gujranwala: Taleem-ul-Qur'an Trust.

(23) Celal Nuri, İ. (1913) Mesele-i Hilafet. [Published in Hilafet Risaleleri, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(24) Celal Nuri, İ. (1932) "A New Phase of the Turkish Revolution" in The Turkish Press 1925:1932, L. Levonian (trans. and ed.), Athens: School of Religion.

(25) Celâleddin Feyyaz (1922) Hâkimiyet-i Milliye ile Saltanat-ı Şahsiyenin Mukâyesesine

(26) Ceride-i İlmiyye [Meşihat's official journal] vol. 1, no 7, Istanbul: Evail-i Muharrem (1333).

(27) Cevdet Pasha (1960) Tezakir, 4 vols., Ankara: TTK.

وانظر:
وفاء أحمد قطب البستاوي: **فكرة الإصلاح في تذاكر أحمد جودت باشا**، ماجستير، القاهرة، جامعة عين شمس، ١٩٩٥. (الناشر)

(28) CHP (1931) *Cum*huriyet Halk Fırkası Nizamname ve Programı, Ankara: TBMM Matbaası.

(29) CHP (1935) CHP Tüzüğü, 1935, Ankara: Ulus Basımevi.

(30) Dâir Bir İki Söz ve Lütfi Fikri Beyin Hükümdarlık Karşısında Nam Risalesine Cevâb, Istanbul, n.p. (1338).

(31) D'Ohsson, I. (1790) Tableau general de l'empire othoman, vol. 1 (3 vols.) Paris: Didot.

(32) Düstur (1876) Birinci Tertip [Records of the Ottoman Parliament[vol.

4 [4 vols.], Istanbul: Matbaa-i Âmire.

وانظر:
ورد نص الدستور التركي لعام ١٨٧٦ "القانون الأول" في كتاب: سليم فارس الشدياق: كنز الرغائب في منتخبات الجوائب، الأستانة، مطبعة الجوائب، الطبعة الأولى، الجزء الساس، ص٥ : ٢٧ (الناشر).

(33) *Düstur* (1908:1918) *İkinci Tertip* [Records of the Ottoman Parliament] vols. 1–3 [18 vols.], Dersaadet: Matbaa-i Osmani.

(34) *Düstur* (1921) *Üçüncü Tertip* [Records of the Turkish GNA], vol. 1, Istanbul: Evkaf-ıİslamiye Matbaası.

(35) *Düstur* (1924) *Üçüncü Tertip* [Records of the Turkish GNA], vol. 5, Istanbul: Matbaa-i Âmire.

(36) Edib (Adıvar), H. (1930) *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and their Origin*, New Haven, CT: Yale University Press.

(37) Elmalılı Hamdi, [Yazır] (1909) "İslamiyet ve Hilafet ve Meşihat-ı İslamiye" *Beyanu'l-Hak*, vol. I, no. 22, February 16, 1324. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(38) Elmalılı Hamdi [Yazır] (1935) *Hak Dini Kur'ân Dili*, vol. 1, Istanbul: Matbaa-i Ebüzziya.

(39) F. C. (1923) "Hoca Şükrü Efendiye Cevab" in *Hilafet ve Milli Hakimiyet*, Ankara: İstihbarat Matbaası (1339), pp. 177–185.

(40) Feridun, S. (1962) *Anayasalar ve Siyasal Belgeler*, Istanbul: Aydın Güler Kitabevi.

(41) Fuad Şükrü (1922) *Halk Slatanatı: Lütfi Fikri Bey'in "Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefrik-i Kuva Mesaili" Hakkındaki Risalesine Cevap*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(42) al-Ghazali, M. (2001) *Fada'ih al-Batiniyya wa Fada'il al-Mustazhiriyya*, Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya.

(43) Gökalp, Z. (1989[1912]) "Asker Duası" in *Ziya Gökalp Külliyatı*, F. A. Tansel (ed.), Istanbul: Türk Tarih Kurumu.

(44) Gökalp, Z. (1914a) "Fıkh ve İctimaiyyat" *İslam Mecmuası*, vol. I, no. 2, Istanbul. English translation: "Islamic Jurisprudence and Sociology" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(45) Gökalp, Z. (1914b) "İctimai Usul-i Fıkh" *İslam Mecmuası*, vol. I, no. 2 Istanbul. English translation: "The Social Sources of Islamic Jurisprudence" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(46) Gökalp, Z. (1915a) "Dinin İctimai Vazifeleri" *İslam Mecmuası*, I vol. I, nos. 34, 36, Istanbul. English translation: "Social Functions of Religion" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(47) Gökalp, Z. (1915b) "Diyanet ve Kaza" *İslam Mecmuası*, vol. II, no. 35, Istanbul. English translation: "Religion and Law" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(48) Gökalp, Z. (1916) "İttihat ve Terakki Kongresi Münasebetiyle" *İslam Mecmuası*, vol. IV, no. 48, Istanbul. English translation: "State and Religion" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected*

Essays of Ziya Gökalp, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(49) Gökalp, Z. (1917a) "İslamiyet ve Asri Medeniyet" *İslam Mecmuası*, vol. V, nos. 51–52, Istanbul. English translation: "Islam and Modern Civilization" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(50) Gökalp, Z. (1917b) "İslamiyet ve Asri Medeniyet -II" *İslam Mecmuası*, vol. V, no. 52, Istanbul.

(51) Gökalp, Z. (1918a) *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak*, Istanbul: Yeni Mecmua.

(52) Gökalp, Z. (1918b) *Yeni Hayat*, Istanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası.

(53) Gökalp, Z. (1922a) "Hilafetin Hakiki Mahiyeti" *Küçük Mecmua*, no. 24, Diyarbakır. English translation: "Caliphate" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(54) Gökalp, Z. (1922b) "Hilafetin İstiklali" *Küçük Mecmua*, no. 25, Diyarbakır. English translation: "Caliphate" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(55) Gökalp, Z. (1922c) "Hilafetin Vazifeleri" *Küçük Mecmua*, no. 26, Diyarbakır. English translation: "Caliphate" in Z. Gökalp (1959) *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, trans. and ed. Niyazi Berkes, London: George Allen and Unwin.

(56) Gökalp, Z. (1968[1923]) *The Principles of Turkism*, trans. R. Devereux, Leiden: E. J. Brill.

(57) Gökalp, Z. (1992) *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Istanbul: Sosyal.

(58) Güneş, İ. (1990) "II. Meşrutiyet Dönemi Hükümet Programları" *OTAM*, no. 1: 171–290.

(59) Habil Adem [Profesör Vayt] (1913) *Muharebeden Sonra: Hilafet Siyaseti ve Türklük Siyaseti*, Istanbul: Şems Matbaası (1331). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(60) Hakim al-Nishaburî (1990) *al-Mustadrak 'ala al-Sahîhayn, vol. IV* (5 vols.), Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya (1411).

(61) Halim Sabit (1914a) "Örf-Ma'ruf-1" *İslam Mecmuası*, vol. I, no. 10, Istanbul.

(62) Halim Sabit (1914b) "Örf-Ma'ruf-2" *İslam Mecmuası*, vol. I, no. 11, Istanbul.

(63) Hertslet, E. (1875) *The Map of Europe by Treaty*, vol. II, London: Harrison and Sons.

(64) *Hilafet ve Milli Hakimiyet* (1923) Ankara: İstihbarat Matbaası (1339). [Süleymaniye Kütüphanesi İhsan Mahvi, 000210]

(65) *Hizb ut-Tahrir* (2010) Official website of *Hizb ut-Tahrir*: www.hizbut-tahrir.org (retrieved March 13, 2010).

(66) Hoca Halil Hulki, Hoca İlyas Sami and Hoca Rasih (1923) *Hakimiyet-i Milliye ve Hilafet-i İslamiye* 2nd ed. Ankara: Yenigün Matbaası (1341).

(67) Hoca Şükrü (1923) *Hilafet-i İslamiye ve Büyük Millet Meclisi*, Ankara: Ali Şükrü Matbaası (1339).

(68) Hussein [Sharif] (1916) *Proclamation of the Sherif of Mecca*, in C. Horne (ed.) (1923) *Source Records of the Great War*, vol. IV, London: Na-

tional Alumni: 234–238.

(69) Ibn Hanbal, A. (1895) *Musnad*, 6 vols. Cairo, n.p. (1312:1313).

(70) Ibn Khaldūn, A. (1957) *Muqaddimat Ibn Khaldūn*, 4 vols., ed. 'Ali 'Abd al-Wāḥid Wāfī, Cairo: Lajna al-Bayān al-'Arabi.

(71) Ibn Khaldūn, A. (1958) *The Muqaddimah: An Introduction to History*, 3 vols., trans. F. Rosenthal, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(72) Ibn Qayyim, al-Jawziyah M. (1953) *Al-Ṭuruq al-Hukmīyah fī al-Siyāsah al-Shar'iah*, Cairo: Maṭba'at al-Sunnah al-Muḥammadīyah.

(73) İsmail Hakkı [İzmirli] (1910) "Hilafet-i İslamiye" *Sırat-ı Müstakim*, vol. III, no. 56, September 17 (1325). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(74) İsmail Hakkı (1914a) "Örfün Nazar-ı Şer'ideki Mevkii" *Sebilürreşad Mecmuası*, no. 293, Istanbul.

(75) İsmail Hakkı (1914b) "İctimai Usul-i Fıkh'a İhtiyaç Var mı?" *Sebilürreşad Mecmuası*, no. 298, Istanbul. Jawish, A. (1916) *Hilafet-i İslamiye*, Istanbul: el-Adl Matbaası (1334). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(76) Karabekir, K. (1991) *Paşaların Kavgası: Atatürk-Karabekir* (ed. by İ. Bozdağ), Istanbul: Emre.

(77) al-Kawakibi, A. (1991) *Umm al-Qura*, Beirut: Dar al-Shuruq al-'Arabi.

(78) Kınalızade, A. (2007) *Ahlak-ı Alai*, Istanbul: Klasik.

(79) Kidwai, M. H. (1919) *Türkiya İslam İmparatorluğu'nun İstikbali*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(80) Koçi Bey (1860[1631]) *Koçi Bey Risalesi*, Istanbul, n.p. LBKTB (1971)

Lozan Barış Konferansı, Tutanak-Belgeler, ed. S. Meray, Set 1, vol. 2, Ankara.

(81) *Le Matin de Paris* (1915) "Islam et la Guerre" November 10.

(82) *League of Nations Treaty Series* (1924) no. 701, online, available at: http:// untreaty.un.org/unts/60001_120000/14/30/00027480.pdf (retrieved October 13, 2008).

(83) Levonian, L. (ed.) (1932) *The Turkish Press 1925:1932*, Athens: School of Religion.

(84) Lütfi al-Sayyid (1965) *Ta'ammulāt fī al-falsafah wa-al-adab wa-al-siyāsah wa-al-ijtimā'*, Cairo: Dar al-Ma'ārif.

(85) Lütfi Fikri (1922) *Hükümdarlık Karşısında Milliyet ve Mesuliyet ve Tefrik-i Kuva Mesaili*, Istanbul: Akşam Teşebbüs Matbaası (1338). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(86) Lütfi Fikri (1923a) *Meşrutiyet ve Cumhuriyet*, Istanbul: Ahmed İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi (1339).

(87) Lütfi Fikri (1923b) "Huzur-ı Hazreti Hilafet-Penâhîye-Açık Arîza." *Tanin*, 10 Teşrin-i sâni (1339), p. 1.

(88) Mahmud Nedim [Maan] (1919) *Hicaz'da Saltanat Tesisini Din-i İslam Men Eder*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(89) al-Māwardī, A. (1994) *Ahkam al-Sultaniyyah wa al-Wilayat al-Diniyyah*, 2nd ed., Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi.

(90) Mehmed Tahir (1909) *El-Ehadisü'ş-Şerife fi's-Saltanati'l-Münife*, Topkapı Sarayı Kütüphanesi, MR 915. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(91) Ministere des affaires etrangeres (1877) *Documents diplomatiques*, Constantinople: Typographie et Lithographie Centrales.

(92) *Mizan* (1909) "Şeyhülislam Meclis-i Mebusan'a Gelmeli mi Gelmemeli mi?" *Mizan*,

(93) February 24, no. 76 (1324).

(94) Muhyiddin Baha (1915) *Halife Ordusu Mısır ve Kafkas'da*, Bursa: Muin-i Hilal Matbaası, May (1331). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(95) *The Muslim Brotherhood* (2010a) "Bylaws of the International Muslim Brotherhood," online, available at: http://grendelreport.posterous.com/missing-bylaws-of-theinternational-muslim-br (retrieved September 29, 2011).

(96) *The Muslim Brotherhood* (2010b) "Messages of Imam," online, available at: http://ikhwanweb.com/article.php?id=802 (retrieved December 14, 2010).

(97) Mustafa Kemal (1922) "Türk ve İslam Tarihine Kısa Bir Bakış" in E. Z. Ökte (ed.) (1968) *Atatürk, Din ve Laiklik*, Istanbul: Menteş Matbaası.

(98) Mustafa Kemal (1923) *Gazi Mustafa Kemal Atatürk'ün 1923 Eskişehir-İzmit Konuşmaları*, Arı İnan (ed.) 2nd ed. Ankara: TTK, 1996.

(99) Mustafa Kemal (1929[1927]) *A Speech Delivered by Ghazi Mustapha Kemal*, Leipzig: K. F. Koehler.

(100) Mustafa Kemal (1945) *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, vol. I*, Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

(101) Mustafa Kemal (1961[1927]) *Nutuk*, 3 vols. Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

(102) Mustafa Kemal (1964) *Atatürk'ün Tamim, Telgraf ve Beyannameleri*, Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

(103) Mustafa Sabri [Efendi] (1924) *al-Nakir alâ Munkir al-ni'ma min al-Dîn wa al-Khilâfah wa al-Ummah*, Beirut: Matba'ah al-'Abbasiya (1342).

(104) Mustafa Zihni (1911) *İslam'da Hilafet*, Konstantiniyye: Matbaa-i Ebüzziya (1327). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(105) Nadvi, S. Suleyman (1920:1921) *Hilafet ve Hindistan*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(106) Nallino, C. A. (1917) *Hilafet*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(107) Namık Kemal (1867) "Usul-ü Meşveret Hakkında Mektuplar-6" *Hürriyet*, 26 Eylül (1285).

(108) Namık Kemal (1884) *Evrak-ı Perişan*, Istanbul: Matbaa-i Osmaniye (1301).

(109) Nizamülmülk (1981) *Siyasetname*, Istanbul: Dergah.

(110) Ömer Lütfi (1912) *Nazar-ı İslam'da Makam-ı Hilafet*, Selanik: Asır Matbaası (1330). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(111) Ömer Ziyaeddin (1908) *Hukuk-ı Selatin: Hadis-i Erbain fi Hukuki's-Selatin*, Istanbul (1326). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

(112) *Proclamation of March, 1917, by the Ulema or Body of Priests of Mecca*, in C. Horne (ed.) (1923) *Source Records of the Great War*, vol. IV, London: National Alumni, pp. 238–241.

(113) al-Razi, F. (1938) *al-Tafsir al-Kabir*, Cairo: al-Matba'at al-Bahiyyah al-Misriyyah, 32 vols. Rashid Rida, M. (1921) "Tafsir al-Qur'an al-Hakim"

al-Manar, vol. XXII, no. 10, October 31.

(114) Rashid Rida, M. (1922) "Zafar al-Turk bi al-Yunan wa Salluhum 'Arsha Dawlat Othman wa Ja'luhum al-Khilafah al-Islamiyya Sultah Ruhaniyya Adabiyya" *al-Manar*, vol. XXIII, no. 9, November 19.

(115) Rashid Rida, M. (1923a) *al-Khilafa aw al-Imama al-'Uzma*, Cairo: Matba'at al-Manar (1341).

(116) Rashid Rida, M. (1923b) "al-Khilafa al-Islamiyya (4)" *al-Manar*, vol. XXIV, no. 3, March 18.

(117) Rashid Rida, M. (1925) "al-Islâm wa Usûl al-hukm [I]" *al-Manar*, vol. XXVI, no. 2, June 21.

(118) Rashid Rida, M. (1925) "al-Islâm wa Usûl al-hukm [II]" *al-Manar*, vol. XXVI/3, July 21.

(119) Rashid Rida, M. (1926) "Mudhakkarat al-Mu'tamar al-Khilafa al-Islamiyya" *al-Manar*, vol. XXVII, no. 3, June 11.

(120) Rashid Rida, M. (1928) "Anbâu-l-âlem al-Islâmiyya" *al-Manar*, vol. XXIX, no. 8, December 1.

(121) *Resmi Ceride* [The Official Gazette] (1924), April 7.

(122) Safa, M. (1922) *Hilafet-i İslamiye ve Al-i Osman*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(123) Safayihi, I. (1915) *Iqaz al-Ikhwan li-Dasais al-A'da wa Ma Yaqtadhih Hal al-Zaman*, Istanbul: Matbaa-i Askeriye (1331). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(124) Said Halim Pasha (2000[1920]) *L'Empire Ottoman et la Guerre Mondiale*, Istanbul: Isis.

(125) Said Halim Pasha (2003) *Bütün Eserleri*, Istanbul: Anka Yayınları.

ت هنا جمع أعمال سعيد حليم باشا نذكر منها: لماذا تأخر المسلمون، ترجمة: د. عبد رزق بركات، القاهرة، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، ٢٠١٢ (الناشر).

(126) Samné, G. (1919) *Hilafet ve Panislamizm*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(127) *Sebilürreşad* (1916a) "Din ve Devet Yahut Hilafet ve Saltanat" vol. 21, no. 359 (6 Teşrin-i Evvel 1332/October 19, 1916). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(128) *Sebilürreşad* (1916b) "Sabık Mekke Emiri Hüseyin ve Hint Matbuatı" vol. 21, no. 359 (6 Teşrin-i Evvel 1332/October 19, 1916). [Publishei in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(129) Seyyid Bey, M. (1917) "Hilafet" in *Idem, Usul-i Fıkıh – Medhal*, Istanbul: Matbaa-i Amire (1333). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(130) Seyyid Bey, M. (1923) *Hilafet ve Hakimiyet-i Milliye*, Ankara: Türkiye Büyük Millet

(131) Meclisi Matbaası [originally undated but subsequent scholarship has fixed the date of publication as 1923/1339].

(132) Seyyid Bey, M. (1924) *Hilafetün Mahiyet-i Şer'iyyesi*, Ankara: Türkiye Büyük Millet Meclisi Matbaası.

(133) Shakib Arslan (2005) *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*, Istanbul: Klasik.

وانظر:

شكيب أرسلان: سيرة ذاتية، بيروت، الدار التقدمية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨ (الناشر).

(134) Süleyman Nazif (1922) *Lütfi Fikri Bey'e Cevap: Hilafet, Milliyet ve ...*

frik-i Kuva Mesaili. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(135) Syed Mahmud (1921) *The Khilafat and England*, Patna: Imtyaz.

(136) Syed Mahmud (2005) *Hilafet ve İngiltere*. [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(137) Şemseddin Sami (1899:1900) *Kamus-ı Türkî*, 2 vols., Dersaadet: İkdam Matbaası (1317:1318).

(138) al-Taftazānī, S. (1989) *Sharh al-Maqasid*, 5 vols., Beirut: 'Alam al-Kutub.

(139) Taha Hussein (1947) *Al-Fitna al-Kubrā*, Cairo: n.p.

(140) *Takvim-i Vekayi*, May 30, 1329; November 23, 1330.

وانظر:

تقويم الوقائع: هي أول جريدة عثمانية. كانت تصدر بعض أعدادها، وتُنشر بها البيانات الهامة باللغة العربية (الناشر).

(141) *Tanzimat Fermanı* (1940) *Tanzimat* vol I, Istanbul: Maarif Matbaası.

(142) TBMMZC (Grand National Assembly Records) (1922a) *Türkiya Büyük Millet Meclisi'nde 30 Teşrin-i Evvel ve 1 Teşrin-i Sani 338 Tarihli Mühim ve Tarihi Celseler ve Karar*, Dersaadet: Akşam-Teşebbüs Matbaası. [Published as "Hilafetin Saltanattan Tefriki" in *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik, 2005]

(143) TBMMZC (Grand National Assembly Records) (1922b) *TBMM Gizli Celse Zabıtları*, vol. III, Ankara: İş Bankası (1985).

(144) TBMMZC (Grand National Assembly Records) (1924) *TBMM Zabıt Ceridesi*, Devre 2, vol. VII. Ankara: T. B. M. Meclisi Matbaası (1968).

(145) TBMM *Arşivi A* (1924), Devre 2, Dosya 431.

(146) TBMM Arşivi C (1922), Devre 1, Dosya 308.

(147) Toynbee, A. (1920) "The Question of the Caliphate," *The Contemporary Review*, February, pp. 192–196.

(148) Toynbee, A. (1927) *Survey of International Affairs, 1925, vol. 1: The Islamic World since the Peace Settlement*, London: Oxford University Press.

(149) Toynbee, A. (1954) "The Ineffectiveness of Pan-Islamism" in A. Toynbee, *A Study of History*, vol. 8, London: Oxford University Press, pp. 692–695.

وينظر:
أرنولد توينبي: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، القاهرة، الهيئة المصرية للكتاب، الطبعة الثانية ٢٠١٠ (الناشر).

(150) al-Tunusi, S. (1913) "Hilafet-i Muazzama-i İslamiye Hakkında İngilizlerin Hezeyanları," *Sebilürreşad*, vol. XIII no. 333, April 1 (1333) [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(151) al-Tunusi, S. (1915) "Fi-sebilillah Cihadın Hakikati, Gayesi, Hikmeti, Mücahidinin Vezaifi" *Sebilürreşad*, vol. 13, no. 315.

(152) al-Tunusi, S. (1916a) *Sharkhu Dasais al-Franseez Zidda al-Islam wa Khalifatih.* [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(153) al-Tunusi, S. (1916b) *Hilafet-i Muazzama-i İslamiye.* [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(154) al-Ubeydi, M. H. (1916) *Habl al-I'tisam wa Wujub al-Khilafah fi Din al-Islam.* [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(155) Vahideddin [Sultan] (1923) *Şevketlû Sultan Mehmed Vahideddin Efendimiz Hazretlerinin Beyannâme-i Hümâyunlarıdır*, in Kadir Musaoğlu (1993) *Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet*, Istanbul: Sebil Yay. pp. 185–203.

(156) Vahideddin [Sultan] (1926) *Kahire'de Camiu'l-Ezher Şeyhi ve Hilafet Mu'temeri Reisi Ulema-yı Benâmdan Muhammed Ebu'l-Fazl Efendi'ye.*

(157) *Volkan* (1909) no. 56, February 19 (1324).

(158) Yafi, S. (1916) *Hilafet ve Osmaniyet*, Beirut: Matbaa al-Iqbal (1334). [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik, 2004]

(159) Yağcıoğlu, E. (ed.) (1992) *İttihat ve Terakki'nin Son Yılları: 1916 Kongre Zabıtları*, Istanbul: Nehir.

(160) al-Yemeni, Ş. B. (1911) *Al-Nasiha al-Shar'iyya li al-Qabail al-Yemeniyya.* [Published in *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik, 2003]

Secondary Literature:

(161) Abun-Nasr, J. (1987) *A History of the Maghrib in the Islamic Period*, Cambridge: Cambridge University Press.

(162) Adanır, F. (2009) "Çarlık Rusya'sı ve Habsburg İmparatorluğu Arasında Osmanlı'da Vatandaşlık: Karşılaştırmalı Bir Değerlendirme" *Toplumsal Tarih*, no. 182.

(163) Afary, J. (2005) "Civil Liberties and the Making of Iran's First Constitution" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 25, no. 2.

(164) Ahmad, F. (1969) *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908:1914*, Oxford: Clarendon Press.

(165) Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge.

وانظر:

فيروز أحمد: **صنع تركيا الحديثة**، ترجمة: سلمان داود الواسطي و د. حمدي حميد الدوري، بغداد، بيت الحكمة، ٢٠٠٠ (الناشر).

(166) Ahmed Midhat (1878) *Üss-i İnkılab*, Istanbul: Takvimhâne-i Amire

(1294).

(167) *AJS* (1998) Symposium on Historical Sociology, *American Journal of Sociology*, vol. 104, no. 3.

(168) Akarlı, E. D. (1978) *Belgelerle Tanzimat: Osmanlı Sadrazamlarından Âli ve Fuad Paşaların Vasiyyetnameleri*, Istanbul: Boğaziçi Ünversitesi Yayınları.

(169) Akarlı, E. D. (2002) "The Tangled End of Istanbul's Imperial Supremacy," in L. Fawaz and C. A. Bayly (eds.) *Modernity and Culture from the Mediterranean to the Indian Ocean, 1890:1920*, New York: Columbia University Press.

(170) Akgün, S. (2006) *Halifeliğin Kaldırılması ve Laiklik*, Istanbul: Temel.

(171) Aksan, V. (1993) "Ottoman Political Writing, 1768:1808" *International Journal of Middle East Studies*, no. 25.

(172) Akşin, S. (1983) *Istanbul Hükümetleri ve Mill Mücadele*, Istanbul: Cem.

(173) Akşin, S. (1987) *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Istanbul: Remzi.

(174) Akşin, S. (1994) *Şeriatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı*, Istanbul: İmge.

(175) Aktay, Y. (1997) "Body, Text, Identitiy: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey" unpublished PhD thesis, Ankara: METU.

(176) Aktay, Y. (1999) *Türk Dininin Sosyolojik İmkanı*, Istanbul: İletişim.

(177) Akün, Ö. F. (1992) "Bursalı Mehmed Tahir" *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 6. Istanbul: TDV.

(178) Akyıldız, A. (2004) *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, Istanbul:

İletişim.

(179) Alangari, H. (1998) *The Struggle for Power in Arabia: Ibn Saud, Hussein and Great Britain, 1914:1924*, Reading: Ithaca Press.

وانظر:

هيفاء العنقري: **السلطة في الجزيرة العربية، ابن سعود، حسين، بريطانيا ١٩١٤:١٩٢٦**، ترجمة: سعيد العظم، بيروت، دار الساقي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ (الناشر).

(180) Albayrak, S. (1992) *Hilafet ve Halifesiz Müslümanlar*, Istanbul: Araştırma Yayınları.

(181) Algar, H. (1969) *Religion and State in Iran, 1785:1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(182) Algar, H. (1976) "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of its History and Significance" *Studia Islamica*, no. 44: 123–152.

(183) Alkan, M. Ö. (ed.) (2001) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Istanbul: İletişim.

(184) Anderson, B. (1991) *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd ed. New York: Verso.

وانظر:

بندكت أندرسن: **الجماعات المتخيلة، تأملات في أصل القومية وانتشارها**، ترجمة: ثائر ديب، دمشق، قدمس للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ (الناشر).

(185) Arai, M. (1992) *Turkish Nationalism in the Young Turk Era*, Leiden: E. J. Brill.

(186) Arnold, T. W. (1965) *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul.

وانظر:

سير توماس أرنولد: **الخلافة، تاريخ الحضارة الإسلامية حتى أخر العهد العثماني**، ترجمة: محمد شاكر العزاوي – غانم النقاش، بيروت، دار الوراق للنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ (الناشر).

(187) Armstrong, H. C. (1938) *Grey Wolf: Mustafa Kemal: An Intimate Study of a Dictator*, London: Baker.

وانظر: ه. س. أرمسترونج: الذئب الأغبر، مصطفى كمال، ترجمة: حلمي مراد، القاهرة، دار الهلال، ١٩٥٢ (الناشر).

(188) Asad, T. (1993) *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

وانظر: طلال أسد: جينالوجيا الدين، الضبط وأسباب القوة في المسيحية والإسلام، ترجمة: محمد عصفور، ليبيا، دار المدار الإسلامي، ٢٠١٧ (الناشر).

(189) Asad, T. (2002) "Muslims and European Identity: Can Europe Represent Islam?" in A. Pagden (ed.) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*, Cambridge: Cambridge University Press.

(190) Ascher, A. (2004) *The Revolution of 1905: A Short History*, Stanford, CA: Stanford University Press.

(191) Ashmawi, M. S. (1990) *Al-Khilafa al-Islamiyya*, Cairo: Sina li-l-Nashr.

(192) Asrar, N. A. (1983) "Hilafetin Osmanlılara Geçişi İle İlgili Rivayetler" *Türk Dünyası*

(193) *Araştırmaları*, no. 22 (February).

(194) Ata Bey, T. A. (1876) *Târih-i Ata*, Istanbul, n.p. (1293).

(195) 'Atwan, H. (1986) *Al-Amawiyyûn wa al-Khilafa*, Amman: Dar al-Jil.

(196) Avcı, C. (1998) "Hilafet" *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 17, Istanbul: TDV.

(197) Aydın, C. (2006) "Between Occidentalism and the Global Left: Isla-

mist Critiques of the West in Turkey" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* vol. 26, no. 3: 446–461.

(198) Aydın, S. (2001) "İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset" in M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Cumhuriyet'in Birikimi*, Istanbul: İletişim.

(199) al-Azami, M. M. (1977) *Studies in Hadith Methodology and Literature*, Indianapolis, IN: American Trust Publications.

وانظر:

محمد مصطفى الأعظمي: **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه**، ترجم ضمن مطبوعات جامعة الرياض في السعودية، دمشق، المكتب الإسلامي، ١٩٨٠ (الناشر).

(200) Bailey, F. E. (1942) *British Policy and the Turkish Reform Movement*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(201) Bal, M. (1997) *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, 2nd ed., Toronto: University of Toronto Press.

(202) Bateson, G. (1972) *Steps to an Ecology of Mind: Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

(203) Bayur, Y. H. (1983) *Türk İnkılabı Tarihi*, 3 vols., Ankara: TTK.

(204) Bayur, Y. H. (1987) *Hindistan Tarihi, vol. III*, 3 vols., Ankara: TTK.

(205) Behar, C. (1996) *Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Türkiye'nin Nüfusu, 1500:1927*, Ankara: DİE.

(206) Bein, A. (2006) "The Ulema, Their Institutions, and Politics in the Late Ottoman Empire (1876:1924)" unpublished PhD dissertation, Princeton University, NJ.

(207) Bell, D. (1977), "The Return of the Sacred? The Argument on the Fu-

ture of Religion" *British Journal of Sociology*, no. 88: 419–449.

(208) Bellah, R. (1970) *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, New York: Harper & Row.

(209) Bellah, R. (1975) *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*, New York: The Seabury Press.

(210) Benoist-Mechin, J. (1984) *Mustapha Kemal: le loup et le leopard*, Paris: Editions Albin Michel.

(211) Benwell, B. and Stokoe, E. (2006) *Discourse and Identity*, Edinburgh: Edinburgh University Press.

(212) Berger, P. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Anchor Books.

(213) Berger, P. (ed.) (1999a) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

(214) Berger, P. (1999b) "The Desecularization of the World: A Global Overview" in P. Berger (ed.) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

(215) Berger, P. (2000) "Secularism in Retreat" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(216) Berger, P. and Luckman, T. (1966) *The Social Construction of Reality*, New York: Doubleday.

(217) Berkes, N. (1954) "Ziya Gökalp: His Contribution to Turkish Nationalism" *Middle East Journal*, vol. 8, no. 4: 375–390.

(218) Berkes, N. (1957) "Historical Background of Turkish Secularism" in

R. Frye (ed.) *Islam and the West*, The Hague: Mouton.

(219) Berkes, N. (1959) "Introduction" in Z. Gökalp, *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Essays of Ziya Gökalp*, London: George Allen and Unwin.

(220) Berkes, N. (1969) *100 Soruda Türkiye İktisat Tarihi*, 2 vols., Istanbul: Gercek.

(221) Berkes, N. (1998[1964]) *The Development of Secularism in Turkey*, New York: Routledge.

(222) Beydilli, K. (1999) "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri" *İlmi Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri*, no. 8.

(223) Binatlı, Y. Z. (1993) "Dağıstani, Ömer Ziyaeddin" *TDV İslam Ansiklopedisi*, vol. 8. Istanbul: TDV.

(224) Birinci, A. (1988) "İttihad ve Terakki Cemiyeti, Kuruluşu ve İlk Nizamnâmesi" *Tarih ve Toplum*, no. 52.

(225) Birinci, A. (1990) *Hürriyet ve İtilaf Fırkası*, Istanbul: Dergah.

(226) Birinci, A. (2001) "Habil Adem Pelister Hakkında" in *Idem, Tarihin Gölgesinde*, Istanbul: Dergah.

(227) Birinci, A. (2005) "Sultan Abdülhamid'in Hatıra Defteri Meselesi" *Divan: İlmi Araştırmalar*, vol. 10, no. 2.

(228) Borak, S. (ed.) (1962) *Atatürk ve Din*, Istanbul: Anıl.

(229) Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, London: Routledge & Kegan Paul.

(230) Bourdieu, P. (1989) "Social Space and Symbolic Power" *Sociological Theory*, vol. 7, no. 1: 14–25.

(231) Bozarslan, M. E. (1969) *Hilafet ve Ümmetçilik Sorunu*, Istanbul: Ant Yay.

(232) Brockett, G. (2006) "Revisiting the Turkish Revolution, 1923:1938: Secular Reform and Religious 'Reaction' " *History Compass* vol. 4, no. 6: 1060–1072.

(233) Browers, M. (2009) *Political Ideology in the Arab World: Accommodation and Transformation*, Cambridge: Cambridge University Press.

(234) Bruinessen, M. V. (1995) "Muslims of the Dutch East Indies and the Caliphate Question" *Studia Islamica*, vol. 2, no. 3.

(235) Budd, S. (1973) *Sociologists and Religion*, London: Collier-Macmillan.

(236) Buzpınar, Ş. T. (2002) "II. Abdülhamid Döneminde Osmanlı Hilafetine Muhalafetin Ortaya Çıkışı" in İ. Kara (ed.) *Hilafet Risaleleri* vol. 1, Istanbul: Klasik.

(237) Buzpınar, Ş. T. (2004) "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi" *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, vol. 2, no. 1.

(238) Buzpınar, Ş. T. (2005) "The Question of Caliphate under the Last Ottoman Sultans" in I. Weismann and F. Zachs (eds.) *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*, London: I. B. Tauris.

(239) Calhoun, C. (1987) "History and Sociology in Britain: A Review Article" *Comparative Studies in Society and History*, vol. 29, no. 3: 615-625.

(240) Calhoun, C. (1998) "Explanation in Historical Sociology: Narrative, General Theory, and Historically Specific Theory" *American Journal of Sociology*, vol. 104, no. 3: 846–871.

(241) Casale, G. (2010) *The Ottoman Age of Exploration*, New York: Oxford University Press.

وانظر:
جانكارلو كازالي: **رياس البحر الهندي "عصر الاستكشاف العثماني"**، ترجمة: مصطفى قاسم، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ (الناشر).

(242) Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

وانظر:
خوسية كازانوفا: **الأديان العامة في العالم الحديث**، ترجمة: قسم اللغات الحية والترجمة في جامعة البلمند، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٥ (الناشر).

(243) Cassar, G. (2004) *Kitchener's War: British Strategy from 1914 to 1916*, Dulles, VA: Brassey's Inc.

(244) Certeau, M. de (1984) *The Practice of Everyday Life*, trans. S. Rendail, Berkeley, CA: University of California Press.

وانظر:
ميشيل دو سارتو: **ابتكار الحياة اليومية، فنون الأداء العلمي**، ترجمة: محمد شوقي الزين، بيروت، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠١١ (الناشر).

(245) Certeau, M. de (1994) "The Practice of Everyday Life" in J. Storey (ed.) *Cultural Theory and Popular Culture: A Reader*, New York: Harvester Wheatsheaf.

وانظر:
جون ستوري: **النظرية الثقافية والثقافة الشعبية**، ترجمة: د. صلاح خليل أبو أصبع – د. فاروق منصور، الإمارات، مشروع "كلمة" التابع لهيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ (الناشر).

(246) Cleveland, W. (2000) *A History of the Modern Middle East*, 2nd ed., San Fransisco, CA: Westiew Press.

(247) Commins, D. (1990) *Islamic Reform: Politics and Social Change in Late Ottoman Syria*, New York: Oxford University Press.

وانظر:
ديفيد دين كومنز: **الإصلاح السياسي – السياسة والتغيير الاجتماعي في سوريا أواخر العهد العثماني**، ترجمة: مجيد الراضي، دمشق، دار المدى للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٩٩ (الناشر).

(248) Comte, A. (1969) *Cours de philosophie positive*. 4 vols., Paris: Anthropos.

(249) Cox, H. (1965) *The Secular City*, New York: Macmillan.

(250) Cox, H. (1984) *Religion in the Secular City: Toward a Postmodern Theology*, New York: Simon & Schuster.

(251) Crone, P. and Hinds, M. (2003) *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, New York: Cambridge University Press.

وانظر:
باتريشيا كرون – مارتن هيندز: **خليفة الله**، **السلطة الدينية في العصور الإسلامية الأولى**، ترجمة: أحمد طلعت، بيروت، جسور للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ (الناشر).

(252) Çakır, C. (2001) *Tanzimat Dönemi Osmanlı Maliyesi*, Istanbul: Küre.

(253) Çarıklı, H. M. (1967) *Balıkesir ve Alaşehir Kongreleri ve Kuvayi Milliye Hatıraları (1919:1920)*, ed. Ş. Turan, Ankara: Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü.

(254) Çetinkaya, B. A. (2000) *İzmirli İsmail Hakkı: Hayatı, Eserleri, Görüşleri*, Istanbul: İnsan.

(255) Çetinsaya, G. (1999) " 'İsmi Olup da Cismi Olmayan Kuvvet': II. Abdülhamid'in Pan-İslamizm Politikası Üzerine Bir Deneme" *Osmanlı* vol. 2, Ankara: Yeni Türkiye.

(256) Çetinsaya, G. (2001a) "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti" in M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Istanbul: İletişim.

(257) Çetinsaya, G. (2001b) "İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine" in M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Istanbul: İletişim.

(258) Çolak, Y. (2004) "Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey" *Middle Eastern Studies*, vol. 40, no. 6: 67–91.

(259) Çulcu, M. (1992) *Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Cumhuriyetin İlanı ve Lütfi Fikri Davası*, 2 vols., Istanbul: Kastaş.

(260) Darling, L. (2002) " 'Do Justice, Do Justice, for That is Paradise': Middle Eastern Advice for Indian Muslim Rulers" *Comparative Studies on South Asia, Africa, and the Middle East*, vol. 22, nos. 1–2: 3–19.

(261) Davie, G. (2000) *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press.

(262) Davie, G. (2002) *Europe: the Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London: Darton, Longman and Todd.

(263) Davie, G. (2006) "Is Europe an Exceptional Case?" *The Hedgehog Review*, no. 8: 23–34.

(264) Davie, G., Berger, P. and Fokas, E. (2008) *Religious America, Secular Europe: A Theme and Variations*, Aldershot: Ashgate.

(265) Davies, B. and Harré, R. (1990) "Positioning: The Discursive Production of Selves" *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 20, no. 1: 43–63.

(266) Davison, A. (1998) *Secularism and Revivalism in Turkey: A Hermeneutic Reconsideration*, New Haven, CT/London: Yale University Press.

(267) Davison, A. (2006) "Ziya Gökalp and Provincializing Europe" *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 26, no. 3:

377-390.

(268) Davison, R. H. (1954) "Turkish Attitudes Concerning Christian-Muslim Equality in the Nineteenth Century" *American Historical Review*, vol. 59, no. 4: 844-864.

(269) Davison, R. H (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856:1876*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(270) Davison, R. H (1988) *Turkey: A Short History*, Walkington: The Eothen Press.

(271) Davutoğlu, A. (1994a) *Alternative Paradigms: The Impact of Islamic and Western* Weltanschauungs *on Political Theory*, Lanham, MD: University Press of America.

(272) Davutoğlu, A (1994b) *Civilizational Transformation and the Muslim World*, Kuala Lumpur: Quill.

(273) Davutoğlu, A (2000) "Philosophical and Institutional Dimensions of Secularization: A Comparative Analysis" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.) *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(274) Dawn, C. E. (1973) "The Rise of Arabism in Syria" in C. E. Dawn, *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana, IL: University of Illinois Press.

(275) Dawn, C. E. (1993a) "From Ottomanism to Arabism: The Origin of an Ideology" in A. Hourani, P. Khoury and M. Wilson (eds.) *The Modern Middle East*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

وانظر:

ألبرت حوراني – فيليب خوري – ماري ويلسون: **الشرق الأوسط الحديث**، ترجمة: د.أسعد صقر، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ (الناشر).

(276) Dawn, C. E. (1993b) "The Origins of Arab Nationalism" in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. Simon (eds.) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(277) Delanty, G. (2006) "Modernity and the Escape from Eurocentrism" in G. Delanty (ed.) *Handbook of Contemporary European Social Theory*, London: Routledge.

(278) Demirel, A. (1994) *Birinci Meclis'te Muhalefet: İkinci Grup*, Istanbul: İletişim.

(279) Demirel, F. (2007) *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*, Istanbul: Bağlam.

(280) Demirel, Y. (ed.) (1991) *Lütfi Fikri Beyin Günlüğü (Dersim Mebusu) Daima Muhalefet*, Istanbul: Arma Yayınları.

(281) Deringil, S. (1998) *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876:1909*, London: I. B. Tauris.

(282) Dilipak, A. (1988) *Bir Başka Açıdan Kemalizm*, Istanbul: Beyan.

(283) Dobbelaere, K. (1981) "Secularization: A Multi-Dimensional Concept" *Current Sociology*, vol. 29, no. 2: 1–216.

(284) Dobbelaere K. (1985) "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of The Private–Public Dichotomy and the Problem of Social Integration" *Sociological Analysis*, vol. 46, no. 4: 377–387.

(285) Dodd, C. H. (1979) *Democracy and Development in Turkey*, Walkington: The Eothen Press.

(286) Doğan, A. (2006) *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, Istanbul: Bilgi University.

(287) Donohue, J. and Esposito, J. (1982) *Islam in Transition: Muslim Per-*

spectives, Oxford: Oxford University Press.

(288) Douglas, M. (1970) *Natural Symbols*, New York: Vintage Books.

(289) Durkheim, E. (1915) *The Elementary Forms of the Religious Life*, London: George Allen & Unwin.

وانظر:

إميل دوركهايم: **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، ترجمة: رندة بعث، بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٩ (الناشر).

(290) Durkheim, E. (1947) *The Division of Labor in Society*, New York: The Free Press.

وانظر:

إميل دوركهايم: **في تقسيم العمل الاجتماعي**، ترجمة: حافظ الجمالي، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الأولى، ١٩٨٢ (الناشر).

(291) Dūndar, F. (2006) "La fondation de la kurdologie turque et Ziya Gōkalp" *European Journal of Turkish Studies*, no. 5.

(292) Eisenstadt, S. (2000) "Multiple Modernities" *Daedalus*, vol. 129, no. 1: 1–29.

(293) El-Moudden, A. (1995a) *Le Maghreb à l'époque ottomane*, Rabat: Royaume du Maroc.

(294) El-Moudden, A. (1995b) "The Idea of the Caliphate between Moroccans and Ottomans: Political and Symbolic Stakes in the 16th and 17th Century-Maghrib" *Studia Islamica*, no. 82: 103–112.

(295) Engels, F. (2004[1844]), *The Origin of the Family, Private Property and the State*, Broadway, New South Wales: Resistance Books.

وانظر:

فريدريك انجلز: **أصل العائلة والملكية الخاصة والدولة**، ترجمة: إلياس شاهين، موسكو، دار التقدم، ١٩٨٦ (الناشر).

(296) Engin, A. (1955) *Atatürkçülük'te Dil ve Din*, Istanbul: Özyürek Basımevi.

(297) Eraslan, C. (1995) *II. Abdülhamid ve İslam Birliği*, Istanbul: Ötüken Neşriyat.

(298) Erdem, S. (1995) "Hilafetin Kaldırılması Sürecinde Teorik Tartışmalar ve Adliye Vekili Seyyid Bey'in Katkısı" unpublished MA thesis, Istanbul: Bogazici University.

(299) Erdem, S. (1996) "Cumhuriyet'e Geçiş Sürecinde Hilâfet Teorisine Alternatif Yaklaşımlar: Seyyid Bey Örneği (1922:1924)" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, no. 2.

(300) Erdem, S. (2003) "Tanzimat Sonrası Osmanlı Hukuk Düşüncesinde Fıkıh Usulü Kavramları ve Modern Yaklaşımlar" unpublished PhD dissertation, Istanbul: Marmara University.

(301) Erdem, T. (1982) *Anayasalar ve Seçim Kanunları 1876:1982*, Istanbul: Milliyet.

(302) Erk, H. B. (1961) *Meşhur Türk Hukukçuları*, Adana: Varol Matbaası.

(303) Eroğlu, H. (1982) *Türk İnkılap Tarihi*, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

(304) Esposito, J. (2000) "Islam and Secularism in the Twenty-First Century" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(305) Fairclough, N. (1992) *Discourse and Social Change*, Cambridge: Polity Press.

وانظر:

نورمان فيركلف: **الخطاب والتغيير الاجتماعي**، ترجمة: د.محمد عناني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ (الناشر).

(306) Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis*, London: Longman.

(307) Fairclough, N. (2001a) "Critical Discourse Analysis as a Method in Social Scientific Research" in R. Wodak and M. Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage.

وانظر:
روث فوداك – ميشيل ماير: **مناهج التحليل النقدي للخطاب**، ترجمة: حسام أحمد فرج – عزة شبل محمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ (الناشر).

(308) Fairclough, N. (2001b) *Language and Power*, 2nd ed., London: Longman.

وانظر:
نورمان فيركلف: **اللغة والسلطة**، ترجمة: د. محمد عناني، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ (الناشر).

(309) Fairclough, N. (2003) *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*, London/New York: Routledge.

وانظر:
نورمان فاركلوف: **تحليل الخطاب، التحليل النصي في البحث الاجتماعي**، ترجمة: طلال وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ (الناشر).

(310) Feldman, N. (2008) *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

وانظر:
نوح فيلدمان: **سقوط الدولة الإسلامية ونهوضها**، ترجمة: الطاهر بوساحية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ (الناشر).

(311) Fenn, R. (1978) *Toward a Theory of Secularization*, Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion.

(312) Findley, C. V. (1994) *Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform: Babıali (1789:1922)*, Istanbul: İz.

(313) Finke, R. (1992) "An Unsecular America" in S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford: Clarendon Press.

(314) Finke, R. (1997) "The Consequences of Religious Competition: Supply-side Explanations for Religious Change" in L. A. Young (ed.) *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York: Routledge.

(315) Finke, R. and Iannaccone, L. R. (1993) "Supply-side Explanations for Religious Change" *The Annals of the American Association for Political and Social Science*, vol. 527, no. 1: 27–39.

(316) Finke, R. and Stark, R. (1988) "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious

(317) Mobilization in American Cities, 1906" *American Sociological Review*, vol. 53, no. 1: 41–59.

(318) Finke, R. and Stark, R. (1992) *The Churching of America, 1776:1990: Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

(319) Fortna, B. C. (2002) *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford: Oxford University Press.

(320) Foucault, M. (1972) *The Archaeology of Knowledge*, trans. S. Smith, London: Tavistock.

وانظر:

ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، ٢٠١٥ (الناشر).

(321) Foucault, M. (1979a) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, New York: Random House.

وانظر:
ميشيل فوكو: المراقبة والمعاقبة، ولادة السجن، ترجمة: د. على مقلد، بيروت، مركز الإنماء القومي، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ (الناشر).

(322) Foucault, M. (1979b) "Powers and Strategies: Interview between Michel Foucault and *Revoltes Logiques* Collective" in M. Morris and P. Patton (eds.) *Michel Foucault: Power/Truth/Strategy*, Sydney: Feral Publications, pp. 48–58.

(323) Foucault, M. (1979c) "Truth and Power: an Interview with Alessandro Fontano and Pasquel Pasquino" in M. Morris and P. Patton (eds.) *Michel Foucault: Power/Truth/Strategy*, Sydney: Feral Publications.

(324) Fowden, G. (1993) *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(325) Fowler, R. (1996) *Linguistic Criticism*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press.

وانظر:
روجر فاولر: النقد اللساني، ترجمة: عفاف البطاينة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ (الناشر).

(326) Fowler, R., Hodge, B., Kress, G. and Trew, T. (1979) *Language and Control*, London: Routledge.

(327) Fox, J. (2008) *A World Survey of Religion and the State*, New York: Cambridge University Press.

(328) Frey, F. W. (1965) *The Turkish Political Elite*, Cambridge: MIT Press.

(329) Friedrich, C. J. (1958) "The Rational Ground of Authority" in C. J. Friedrich (ed.) *Tradition and Authority*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(330) Fromkin, D. (2001) *A Peace to End All Peace: The Fall of the Ottoman Empire and the Creation of the Modern Middle East*, New York: Macmillan.

وانظر:

ديفيد فرومكين: **سلام ما بعده سلام، ولادة الشرق الأوسط ١٩١٤: ١٩٢٢**، ترجمة: أسعد كامل الياس، لندن، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٢ (الناشر).

ديفيد فرومكين: **نهاية الدولة العثمانية وتشكيل الشرق الأوسط**، ترجمة: وسيم حسن عبدو، بغداد، دار عدنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٥ (الناشر).

(331) Gauchet, M. (1997) *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(332) Geertz, C. (1966) "Religion as a Cultural System" in Michael Banton (ed.) *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London: Tavistock.

(333) Geertz, C. (1973) *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

وانظر:

كليفورد غيرتز: **تأويل الثقافات**، ترجمة: د. محمد بدوي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩ (الناشر).

(334) Genç, M. (2000) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*, Istanbul: Ötüken.

(335) Georgeon, F. (1980) *Aux origines du nationalisme Turc: Yusuf Akcura, 1876:1935*, Paris: Institut d'edutes Anatoliennes.

(336) Georgeon, F. and Gökalp, İ. (eds.) (2007) *Kemalizm ve İslam Dünyası*, İstanbul: Kaynak.

(337) al-Ghannouchi, R. (2000) "Secularism in the Arab Maghreb" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(338) Gibb, H. A. R. (1962) "Lütfi Pasha on the Ottoman Caliphate" *Oriens*, no. 15: 287–95.

(339) Gibb, H. A. R. and Bowen, H. (1950) *Islamic Society and the West, vol. 1*, London: Oxford University Press.

وانظر:
هاميلتون غب – هارولد باون: **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة: أحمد إيبش، الإمارات، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ (الناشر).

(340) Glasner, P. (1977) *The Sociology of Secularisation*, London: Routledge.

(341) Goankar D. P. (ed.) (2001) *Alternative Modernities*, Durham, NC/London: Duke University Press.

(342) Goldschmidt, A. (2000) *Biographical Dictionary of Modern Egypt*, Boulder, CO: Lynne Rienner.

وانظر:
آرثر جولد شميت: **قاموس تراجم مصر الحديثة**، ترجمة: عبد الوهاب بكر، القاهرة، المركز القومي للترجمة، ٢٠٠٣ (الناشر).

(343) Goldschmidt, A. (2005) *A Concise History of the Middle East*, 8th ed. London: Westview Press.

(344) Gologlu, M. (1973) *Halifelik Ne İdi? Nasıl Alındı? Ne İçin Kaldırıldı?* Ankara: Kalite Matbaası.

(345) Gologlu, M. (2008a) *Erzurum Kongresi*, Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(346) Gologlu, M. (2008b) *Sivas Kongresi*, Istanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

(347) Gorski, P. (2000) "Historicizing the Secularization Debate: Church, State, and Society in Late Medieval and Early Modern Europe, ca 1300 to

1700" *American Sociological Review*, vol. 65, no. 1: 138–167.

(348) Gökbilgin, M. T. (1992) *Kanuni Sultan Süleyman*, Istanbul: MEB.

(349) Grant, J. (1999) "Rethinking the Ottoman "Decline": Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries" *Journal of World History*, vol. 10, no. 1: 179–201.

(350) Gümüşoğlu, H. (2004) *Osmanlı'da Hilafet ve Halifeliğin Kaldırılması*, Istanbul: Kayıhan.

(351) Gündüz, M. (2007) *II. Meşrutiyet'in Klasik Paradigmaları: İçtihad, Sebilü'r-Reşad ve Türk Yurdu'nda Toplumsal Tezler*, Ankara: Lotus.

(352) Habermas, J. (1991) *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, Cambridge, MA: MIT Press.

(353) Hacısalihoğlu, M. (2008) *Jön Türkler ve Makedonya Sorunu*, Istanbul: Tarih Vakfı.

(354) Haim, S. (1965) "The Abolition of the Caliphate and its Aftermath" in T. W. Arnold, *The Caliphate*, London: Routledge & Kegan Paul.

(355) Haim, S. (ed.) (1962) *Arab Nationalism: An Anthology*, Berkeley, CA: University of California Press.

(356) Hanioğlu, M. Ş. (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Istanbul: Üçdal Neşriyat.

(357) Hanioğlu, M. Ş. (1986) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889:1902)*, Istanbul: İletişim.

(358) Hanioğlu, M. Ş. (1995) *The Young Turks in Opposition*, New York/Oxford: Oxford University Press.

(359) Hanioğlu, M. Ş. (1997) "Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic" *Studia Islamica*, vol. 86, no. 2: 150–158.

(360) Hanioğlu, M. Ş. (2001) *Preparation for Revolution: The Young Turks, 1902:1908*, New York/Oxford: Oxford University Press.

(361) Hanioğlu, M. Ş. (2006) "Turkism and the Young Turks, 1889:1908" in H. L. Kieser (ed.) *Turkey Beyond Nationalism: Towards Post-Nationalist Identities*, London: I. B. Tauris.

(362) Hanioğlu, M. Ş. (2011) *Atatürk: An Intellectual Biography*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(363) Haq, M. (2008a) "Hakim Ajmal Khan" on *All India Congress Committee*'s website, available at: www.aicc.org.in/new/past-president-detail.php?id=35 (retrieved September 13, 2011).

(364) Haq, M. (2008b) "Maulana Abul Kalam Azad" on *All India Congress Committee*'s website: www.aicc.org.in/maulana_abul_kalam_azad.htm (retrieved July 12, 2008).

(365) Hathaway, J. (1996) "Problems of Periodization in Ottoman History: The Fifteenth through the Eighteenth Centuries" *The Turkish Studies Association Bulletin*, vol. 20, no.2: 25–31.

(366) Hawthorn, J. (1992) *Concise Glossary of Contemporary Literary Theory*, London: Edward Arnold.

(367) Hayashi, T. (1983) "The Modernization of Japan and Turkey: Some Comparisons" in Kazancıgil and E. Özbudun (eds.) *Atatürk: Founder of a Modern State*, London: A. C. Hurst and Company.

(368) Heper, M. (1985) *The State Tradition in Turkey*, Walkington: The Eo-

then Press.

(369) Heper, M. (1998) *İsmet İnönü: The Making of a Turkish Statesman*, Leiden: E. J. Brill.

(370) Heyd, U. (1950) *Foundations of Turkish Nationalism: The Life and Teachings of Ziya Gökalp*, London: Luzac.

(371) Heyd, U. (1954) *Language Reform in Modern Turkey*, Jerusalem: The Israel Oriental Society.

(372) Hill, M. (1973) *A Sociology of Religion*, New York: Basic Books.

(373) Hobsbawm, E. (1992) "Introduction: Inventing Traditions" in E. Hobsbawm and T. Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

وانظر:

إيريك هوبزباوم – تيرينس رينجر: **اختراع التقاليد، دراسة في نشأة التقاليد ودوافعها وتطوراتها**، ترجمة: أحمد لطفي، الإمارات، هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ (الناشر).

(374) Hodgson, M. (1974) *The Venture of Islam, vol. I: The Classical Age of Islam*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

(375) Horne, C. (1923) "Arab Independence Proclaimed" in C. Horne (ed.) *Source Records of the Great War*, vol. IV, London: National Alumni.

وانظر:

قيد الترجمة: تعمل الشبكة العربية للأبحاث والنشر في بيروت على ترجمة كتاب "**قصة الإسلام، مغامرة الإسلام**" بأقسامة الثلاثة (الناشر).

(376) Hourani, A. (1983) *Arabic Thought in the Liberal Age*, Cambridge: Cambridge University Press.

وانظر:

ألبرت حوراني: **الفكر العربي في عصر النهضة ١٧٩٨: ١٩٣٩**، ترجمة: كريم عزقول، بيروت، دار النهار للنشر، ١٩٨٦ (الناشر).

(377) Hourani, A., P. Khoury and M. Wilson (eds.) (1993) *The Modern Middle East*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(378) Huntington, S. P. (1993) "The Clash of Civilizations?" *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3: 22–49.

وانظر:

صامويل هنتنجتون: **صدام الحضارات، وإعادة بناء النظام العالمي**، ترجمة: د. مالك عبيد أبو شهيوة – محمود محمد خلف، ليبيا، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الثانية، ١٩٩٩ (الناشر).

(379) Iannaccone, L. (1997) "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion" in L. A. Young (ed.), Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment, New York: Routledge, pp. 25–42.

(380) Introvigne, M. (2006) "Turkish Religious Market(s): A View Based on the Religious Economy Theory" in H. Yavuz (ed.) The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti, Salt Lake City, UT: University of Utah Press.

(381) Islam, S. (2006) "Azad, (Maulana) Abul Kalam" Banglapedia, online, available at: www.banglapedia.org/httpdocs/HT/A_0376.HTM (retrieved 13 July 2008).

(382) Issawi, C. (1966) The Economic History of the Middle East, 1800:1914, Chicago, IL: University of Chicago Press.

وانظر:

شارل عيسوي: **التاريخ الاقتصادي للشرق الأوسط وشمال إفريقيا**، ترجمة: سعد رحمي، بيروت، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٥ (الناشر).

(383) İnalcık, H. (1958) "Osmanlı Padişahı" *AÜSBF Dergisi*, vol. 13, no. 4: 68–79.

(384) İnalcık, H. (1968) "The Nature of the Traditional Society: Turkey" in

E. Ward and D. Rustow (eds.) *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(385) İnalcık, H. (1970) "The Ottomans and the Caliphate" in P. M. Holt, A. Lambton, and B. Lewis (eds.) *The Cambridge History of Islam, vol. 1A*, Cambridge: Cambridge University Press.

(386) İnalcık, H. (1988) "Recession of the Ottoman Empire and the Rise of the Saudi State" *Studies on Turkish-Arab Relations*, no. 3: 69–85.

(387) İnalcık, H. (1998) "Büyük Devrim: Hilafetin Kaldırılması ve Laikleşme" *Doğu Batı*, vol. 1, no. 3: 71–88.

(388) İnalcık, H. and Quataert, D. (eds.) (1994) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300:1914*, 2 vols., New York: Cambridge University Press.

وانظر:

خليل إينالجك – دونالد كواترت: **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للدولة العثمانية**، ترجمة: عبد اللطيف الحارس، بيروت، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ (الناشر).

(389) Jacoby, T. (2004) *Social Power and the Turkish State*, London/New York: Frank Cass.

(390) Jaschke, G. (1972) *Yeni Türkiye'de İslamlık*, trans. H. Örs, Ankara: Bilgi.

(391) Jenkins, P. (2007) *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, New York: Oxford University Press.

(392) JMI (2011a) "Hakim Ajmal Khan" on *Jamia Millia Islamia*'s website http://jmi.ac.in/aboutjamia/profile/history/Founders-14/Hakim_Ajmal_Khan-2150 (retrieved September 29, 2011).

(393) JMI (2011b) "Dr. Mukhtar Ahmed Ansari" on *Jamia Millia Islamia*'s

website http://jmi.ac.in/aboutjamia/profile/history/Past_Chancellors_Profile15/Dr_Mukhtar_Ahmad_Ansari-2178 (retrieved September 29, 2011).

(394) Jorga, N. (2005) *Osmanlı İmparatorluğu Tarihi*, 5 vols., Istanbul: Yeditepe.

(395) Kabakçı, E. (2006) "Sauver l'Empire. Modernisation, positivisme et formation de la culture politique des Jeunes-Turcs (1895:1908)" unpublished PhD thesis, Université Sorbonne (Paris I Panthéon).

(396) Kaçmazoğlu, B. (2001) *Türk Sosyoloji Tarihine Giriş*, Istanbul: Birey.

(397) Kafadar, C. (1993) in "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the post-Suleymanic Era" H. Inalcik and C. Kafadar (eds.) *Suleiman the Second and His Time*, Istanbul: Isis Press.

(398) Kafadar, C. (1994) "The Ottomans and Europe" in T. A. Brady (ed.) *Handbook of European History, 1400:1600, Vol. 1*, Leiden: E. J. Brill.

(399) Kafadar, C. (1997:1998) "The Question of Ottoman Decline" *Harvard Middle Eastern and Islamic Review*, vol. 4, nos. 1–2: 30–75.

(400) Kansu, A. (2001) *1908 Devrimi*, Istanbul: İletişim.

(401) Kara, İ. (1991) "Müslüman Kardeşler Türkçe'ye Tercüme Edildi mi?" *Dergah*, vol. 2, no. 21: 14–15.

(402) Kara, İ. (1998) *Biraz Yakın Tarih, Biraz Uzak Hurafe*, Istanbul: Kitabevi.

(403) Kara, İ. (2001) *İslamcıların Siyasi Görüşleri, vol. I: Hilafet ve Meşrutiyet*, 2nd ed., Istanbul: Dergah.

(404) Kara, İ. (ed.) (2002:2005) *Hilafet Risaleleri*, 5 vols., Istanbul: Klasik.

(405) Kara, İ. (2003a) *Din ile Modernleşme Arasında*, Istanbul: Dergah.

(406) Kara, İ. (2003b) "Giriş" *Hilafet Risaleleri*, vol. 3, Istanbul: Klasik.

(407) Kara, İ. (2004) "Giriş" *Hilafet Risaleleri*, vol. 4, Istanbul: Klasik.

(408) Kara, İ. (2005) "Giriş" *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik.

(409) Kara, İ. (2006) "Modernleşme Döneminde Dini Otorite Meselesinin Ele Alınışı ve Problemleri, veya 'İslam'da Ruhbanlık Vardır' " in A. İ. Demir (ed.) *Dini Otorite*, Istanbul: Ensar Neşriyat.

(410) Kara, İ. (2008) *Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam*, Istanbul: Dergah.

(411) Karal, E. Z. (1940) "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri" in *Tanzimat I*, Istanbul: Maarif Matbaası.

(412) Karal, E. Z. (1968) "Devrim ve Laiklik" in E. Z. Ökte (ed.) *Atatürk, Din ve Laiklik*, Istanbul: Menteş Matbaası.

(413) Karal, E. Z. (1988[1947]) *Osmanlı Tarihi V: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789:1856)*, Ankara: TTK.

(414) Karpat, K. (1987) "Panislamizm ve II. Abdülhamid, Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi" *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, no. 48.

(415) Karpat, K. (2000) "Historical Continuity and Identity Change or How to be Modern Muslim, Ottoman and Turk" in K. Karpat (ed.) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden: E. J. Brill.

(416) Karpat, K. (2001) *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*, New York: Oxford University Press.

(417) Karpat, K. (2002) "The Transformation of the Ottoman State, 1789:1908" in K. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History*, Leiden: E. J. Brill.

(418) Karpat, K. (2004) "The Evolution of the Turkish Political System and the Changing Meaning of Modernity, Secularism and Islam (1876:1945)" in K. Karpat, *Studies on Turkish Politics and Society*, Leiden: E. J. Brill.

(419) Kaşıkçı, O. (1997) *İslam ve Osmanlı Hukukunda Mecelle: Hazırlanışı, Hükümlerinin Tahlili, Tadil ve Tamamlama Çalışmaları*, Istanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı.

(420) Kavak, Ö. (2007) "Reşid Rıza'nın Hayatı ve Eserleri" in Reşid Rıza, *İttihad-i Osmani'den Arap İsyanına*, Istanbul: Klasik.

(421) Kavak, Ö. (2011) *Modern İslam Hukuk Düşüncesi: Reşid Rıza Örneği*, Istanbul: Klasik.

(422) Kayalı, H. (1997) *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908:1918*, Berkeley, CA: University of California Press.

(423) Keane, J. (2000) "The Limits of Secularism" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.), *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(424) Keddie, N. (1972) *Sayyid Jamal ad-Din "al-Afghani": A Political Biography*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(425) Keddie, N. (1993) "Iranian Revolutions in Comparative Perspective" in A. Hourani, P. Khoury and M. Wilson (eds.) *The Modern Middle East* Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(426) Keddie, N. (1997) "Secularism and the State: Towards Clarity and Global Comparison" *New Left Review*, vol. I, no. 226.

(427) Kedourie, E. (1963) "Egypt and the Caliphate 1915:1946" *Journal of the Royal Asiatic Society*, no. 3/4: 208–248.

(428) Kedourie, E. (1970) *The Chatham House Version and Other Middle Eastern Studies.* London: Weidenfeld and Nicholson.

(429) Kedourie, E. (1972) "The Politics of Political Literature: Kawakabi, Azouri and Jung" *Middle Eastern Studies*, vol. 8, no. 2: 227–240.

(430) Kenanoğlu, M. (2004) *Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek*, Istanbul: Klasik.

(431) Kennedy, H. (2004) *The Prophet and the Age of the Caliphates: The Islamic Near East from the 6th to the 11th Century*, 2nd ed., London: Longman.

(432) Kerr, M. H. (1966) *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley, CA: University of California Press.

(433) Keyder, Ç. (1989) *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, Istanbul: İletişim.

(434) Khalidi, R. (1993) "Ottomanism and Arabism in Syria before 1914: A Reassessment" in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. Simon (eds.) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(435) Khalidi, R., Anderson, L., Muslih, M. and Simon, R. (eds.) (1993) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(436) Khoury, P. (1983) *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860:1920*, New York: Cambridge University Press.

وانظر:

فيليب خوري: **أعيان المدن والقومية العربية**، ترجمة: عفيف الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٣ (الناشر).

(437) Kili, S. (1982) *Türk Anayasaları*, Istanbul: Tekin.

(438) Kinross, P. (1964) *Atatürk: The Rebirth of a Nation*, London: Weidenfeld and Nicholson.

(439) Kırlı, C. (2004) "Coffeehouses: Public Opinion in the Nineteenth-century Ottoman Empire" in A. Salvatore and D. Eickelman (eds.) *Public Islam and the Common Good*, Leiden: E. J. Brill.

(440) Kırmızı, A. (2010) "Meşrutiyette İstibdat Kadroları: 1908 İhtilali'nin Bürokraside Tasfiye ve İkame Kabiliyeti" in S. Akşin, S. Balcı and B. Ünlü (eds.), *100. Yılında Jön Türk Devrimi*, Istanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

(441) Kiser, E. and Hechter, M. (1991) "The Role of General Theory in Comparative-Historical Sociology" *American Journal of Sociology*, vol. 97, no. 1: 1–30.

(442) Kiser, E. and Hechter, M. (1998) "The Debate on Historical Sociology: Rational Choice Theory and Its Critics" *American Journal of Sociology*, vol. 104, no. 3: 785–816.

(443) Koçak, C. (2005) "Parliament Membership during the Single-Party System in Turkey (1925:1945)" *European Journal of Turkish Studies*, Thematic Issue No. 3.

(444) Koçer, H. A. (1970) *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu*, Ankara: Uzman Yayınları.

(445) Koloğlu, O. (1998) *Avrupa'nýn Kýskacýnda Abdülhamit*, Istanbul: İletişim.

(446) Koloğlu, O. (2010) *Osmanlı Dönemi Basınının İçeriği, vol. 1* (3 vols.), Istanbul: İÜ İletişim Fakültesi Yayınları.

(447) Korlaelçi, M. (2002) *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Istanbul: Hece.

(448) Koloğlu, O. (1986) *Islam Assembled: The Advent of Muslim Congresses*, New York: Columbia University Press.

(449) Koloğlu, O. (1989) "Pen and Purse: Sabunji and Blunt" in C. E. Bo-

sworth, C. Issawi, R. Savory and A. L. Udovitch (eds.) *The Islamic World From Classical to Modern Times: Essays in Honor of Bernard Lewis*, Princeton, NJ: Darwin Press.

(450) Kramers, J. (1993) "Şeyh-ül-İslam" *İslam Ansiklopedisi*, vol. 11, Istanbul: Milli Eğitim Basımevi.

وانظر:

موجز دائرة المعارف الإسلامية، ترجمة وتحقيق: إبراهيم ذكي خورشيد – أحمد الشنتناوي – عبد الحميد يونس – حسن حبشي – عبد الرحمن الشيخ – محمد عناني، إمارة الشارقة، مركز الشارقة للإبداع الفكري، الطبعة الأولى، ١٩٩٨، الجزء العشرون "**شيخ الإسلام**" (الناشر).

(451) Kuru, A. (2009) *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

وانظر:

أحمد ت. كورو: **العلمانية وسياسات الدولة تجاه الدين (الولايات المتحدة، فرنسا، تركيا)**، ترجمة: ندى السيد، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٢ (الناشر).

(452) Kushner, D. (1977) *The Rise of Turkish Nationalism: 1876:1908*, London: Frank Cass.

(453) Kutay, C. (1998) *Tarihte Türkler, Araplar, Hilafet Meselesi*, Istanbul: Aksoy.

(454) Kürkçüoğlu, Ö. (1978) *Türk-İngiliz İlişkileri (1919:1926)*, Ankara: Ankara Üniversitesi.

(455) Lal, B. (1969) "Activities of Turkish Agents in Khyber During World War I" *Journal of Asiatic Society of Pakistan*, vol. 14, no. 2: 185–192.

(456) Lambert, Y. (2004) "A Turning Point in Religious Evolution in Europe" *Journal of Contemporary Religion*, vol. 19, no. 1: 29–45.

(457) Lambton, A. (1993) "Social Change in Persia in the Nineteenth Cen-

tury" in A. Hourani, P. Khoury and M. Wilson (eds.) *The Modern Middle East*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(458) Landau, J. (1971) *The Hejaz Railway and the Muslim Pilgrimage: A Case of Ottoman Political Propaganda*, Detroit, MI: Wayne University Press.

(459) Landau, J. (1990) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*, London: Clarendon Press.

(460) Lapidus, I. M. (1988) *A History of Islamic Societies*, Cambridge/New York: Cambridge University Press.

وانظر:

أيرا م. لابيدس: **تاريخ المجتمعات الإسلامية**، ترجمة: فاضل جتكر، بيروت، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ٢٠١١ (الناشر).

(461) Latimer, F. P. (1960) "The Political Philosophy of Mustapha Kemal Atatürk: As Evidenced in His Published Speeches and Interviews" unpublished PhD dissertation, Princeton, NJ: Princeton University.

(462) Lee, R. D. (2009) *Religion and Politics in the Middle East: Identity, Ideology, Institutions, and Attitudes*, Boulder, CO: Westview Press.

(463) Lerner, D. (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*, Glencoe, IL: The Free Press of Glencoe.

(464) Levend, A. S. (1972) *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*, Ankara: TDK.

(465) Lewis, B. (1961) *The Emergence of Modern Turkey*, London/New York: Oxford University Press.

وانظر:

برنارد لويس: **ظهور تركيا الحديثة**، ترجمة وتحقيق: قاسم عبده قاسم – سامية محمد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ (الناشر).

(466) Lewis, B. (2002) *What Went Wrong? The Clash between Islam and Modernity in the Middle East*, New York: Oxford University Press.

وانظر:
برنارد لويس: أين يكمن الخطأ؟ صدام الإسلام والحداثة في الشرق الأوسط، ترجمة: عماد شيحة، دمشق، دار الرأي للنشر، ٢٠٠٦ (الناشر).

(467) Lewis, G. (2002) *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success*, London/New York: Oxford University Press.

(468) Liebl, V. (2009) "The Caliphate" *Middle Eastern Studies*, vol. 45 no. 3: 373–391.

(469) Lombard, M. (2003) *The Golden Age of Islam*, Princeton, NJ: Markus Wiener Publishers.

(470) Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Societies*, New York: Macmillan.

(471) Maisel, S. (2007) "Kingdom of Saudi Arabia" in D. Long, B. Reich, and M. Gasiorowski (eds.) *The Government and Politics of the Middle East and North Africa*, Boulder, CO/London: Westview Press.

(472) Mann, M. (1986) *The Sources of Social Power. Vol I: A History of Power from the Beginning to A.D. 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.

(473) Mann, M. (1993) *The Sources of Social Power Vol. II: The Rise of Classes and Nation-States, 1760:1914*, New York: Cambridge University Press.

(474) Mardin, Ş. (1962) *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(475) Mardin, Ş. (1971) "Ideology and Religion in the Turkish Revolution" *International Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 2, no. 3: 197–211.

(476) Mardin, Ş. (1983a) *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895:1908*, Istanbul:

İletişim.

(477) Mardin, Ş. (1983b) *Din ve İdeoloji*, Istanbul: İletişim.

(478) Mardin, Ş. (1983c) "Religion and Secularism in Turkey" in A. Kazancıgil and E. Özbudun (eds.) *Atatürk: Founder of a Modern State*, London: A. C. Hurst and Company.

(479) Mardin, Ş. (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi*, Albany, NY: State University of New York Press.

(480) Mardin, Ş. (1991a) *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Istanbul: İletişim.

(481) Mardin, Ş. (1991b) "The Just and the Unjust" *Daedalus*, vol. 120, no. 3: 113–129.

(482) Mardin, Ş. (1991c) *Türk Modernleşmesi*, Istanbul: İletişim.

(483) Mardin, Ş. (2003) "Türkiye Cumhuriyeti'nde Laik Modelin Oluşumu" in *Devlet ve Din İlişkileri: Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler*, Ankara: Konrad Adenauer Vakfı.

(484) Mardin, Ş. (2005) "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rupture and Reconstruction in Operational Codes" *Turkish Studies*, vol. 6, no. 2: 145–165.

(485) Margoliouth, D. (1924) "The Latest Developments of the Caliphate Question" *The Muslim World*, vol. 14, no. 4: 334–341.

(486) Martin, D. (1969) *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*, London: Routledge and Kegan Paul.

(487) Martin, D. (1978) *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell.

وانظر:

ديفيد مارتن: **في العلمنة، نحو نظرية عامة منقحة**، ترجمة: مريم عيسى، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ (الناشر).

(488) Mawdudi, A. A. (1965) *Caliphate and Kingship*, New Delhi: Markazi Maktaba Islami.

وانظر:

أبو الأعلى المودودي: **الخلافة والملك**، ترجمة: أحمد ادريس، الكويت، دار القلم، الطبعة الثالثة، ٢٠١٤ (الناشر).

(489) Menteş, S. (ed.) (1969) *Hilafetin Mahiyet-i Şer'iyesi*, Istanbul: Menteş Matbaası.

(490) Mert, N. (1994) *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Istanbul: Bağlam.

(491) Mertoğlu, S. (2001) "Osmanlı'da II. Meşrutiyet Sonrası Modern Tefsir Anlayışı (Sırat-ı Müstakim/Sebilürreşad Dergisi Örneği: 1908:1914)" unpublished PhD dissertation, Istanbul: Marmara University.

(492) Mertoğlu, S. (2005) "Reşid Rıza'da Hilafet Düşüncesi: Bir Kronoloji ve Tahlil Denemesi" in İ. Kara (ed.) *Hilafet Risaleleri*, vol. 5, Istanbul: Klasik.

(493) Mertoğlu, S. (forthcoming) *Reşid Rıza'nın Kur'an Yorumu*, Istanbul: Klasik.

(494) Messick, B. (1996) *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(495) Mills, S. (1997) *Discourse*, London/New York: Routledge.

وانظر:

سارة مليز: **الخطاب**، ترجمة: عبد الوهاب علوب، القاهرة، المركز القومي للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ (الناشر).

(496) Milton-Edwards, B. (2006) *Contemporary Politics in the Middle East*, Cambridge: Polity Press.

(497) Mısıroğlu, K. (1993) *Geçmişi ve Geleceği ile Hilafet*, Istanbul: Sebil.

(498) Mitchell, R. (1969) *The Society of the Muslim Brothers*, London: Oxford University Press.

وانظر:
ريتشارد ميتشل: الإخوان المسلمون، ترجمة: محمود أبو السعود، (د.م)، الطبعة الأولى، ١٩٧٩ (الناشر).

(499) Moaddel, M. (2002) "Discursive Pluralism and Islamic Modernism in Egypt" *Arab Studies Quarterly*, vol. 24, no. 1: 1–29.

(500) Moaddel, M. (2005) *Islamic Modernism, Nationalism, and Fundamentalism: Episode and Discourse*, Chicago, IL: University of Chicago Press.

(501) Mohammadi, A. S. and Mohammadi, A. (1994) *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

(502) Monroe, E. (1963) *Britain's Moment in the Middle East, 1914:1956*, Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.

(503) Montesquieu, C. S. (1834) *De l'esprit de lois*, Paris: Didot.

وانظر:
مونتسكيو: روح الشرائع، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ٢٠١٢ (الناشر).

(504) Moore, B. (1958) *Political Power and Social Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(505) Mughul, M. Y. (1987) *Kanuni Devri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

(506) Muslim, H. (1955:1956) *Sahih al-Muslim*, ed. A. F. Abdulbaqi, Cairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya.

(507) al-Nawawi, Y. (1997) *Al-Nawawi's Forty Hadith*, London: Islamic Texts Society.

(508) Nevakivi, J. (1969) *Britain, France and the Arab Middle East 1914:1920*, London: Athlone Press.

(509) Ochsenwald, W. (1993) "Ironic Origins: Arab Nationalism in the Hijaz, 1882:1914" in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. Simon (eds.) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(510) Oktay, C. (1991) "Hum Zamirinin Serencamı: Kanun-ı Esasi İlanına Muhalefet Üzerine Bir Deneme" in C. Oktay, *Hum Zamirinin Serencamı*, Istanbul: Bağlam.

(511) Oliver-Dee, S. (2009) *The Caliphate Question: the British Government and Islamic Governance*, Lanham, MD: Lexington Books.

(512) Ortaylı, İ. (1983) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Istanbul: Hil.

(513) Ortaylı, İ. (1985) "Mustafa Reşit ve Midhat Paşalarla A. Comte ve Pozitivistler" *Tarih ve Toplum* vol. 3, no. 14: 30–34.

(514) Owen, R. (1981) *The Middle East in World Economy, 1800:1914*, London: Methuen.

وانظر:

روجر أوين: **الشرق الأوسط في الاقتصاد العالمي ١٨٠٠: ١٩١٤**، ترجمة: سامي الرزاز، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ (الناشر).

(515) Öke, M. K. (1999) Mustafa Kemal Paşa ve *İ*slam Dünyası: Hilafet Hareketi, Istanbul: Aksoy.

(516) Öklem, N. (1981) Hilafetin Sonu, İzmir: Ege University.

(517) Ökte, E. Z. (ed.) (1968) Atatürk, Din ve Laiklik, Istanbul: Menteş Matbaası.

(518) Önelçin, H. A. (ed.) (1970) Şeriat Açısından Halifeliğin İç Yüzü, Istanbul: Ekin Basım.

(519) Özbudun, E. (1992) 1921 Anayasası, Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

(520) Özcan, A. (1997) Pan-İslamizm: Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere (1877:1924), Istanbul: İSAM.

(521) Özcan, A. (1998a) "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları" İslam Araştırmaları Dergisi, no. 2: 49–71.

(522) Özcan, A. (1998b) "Hilafet – Osmanlılar" TDV İslam Ansiklopedisi, vol. 17, Istanbul: TDV.

(523) Özön, M. N. (1997) Namık Kemal ve İbret Gazetesi, Istanbul: YKY.

(524) Özşenel, M. (2006) "Gelenek ile Modernite Arasında Bir Sentez Denemesi: Seyyid Süleyman Nedvi (1884:1953)" Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi, vol. 11, no. 21.

(525) Öztuna, Y. (2004) Osmanlı Devleti Tarihi I, Istanbul: Ötüken.

وانظر:

يلماز أوزتونا: **موسوعة تاريخ الإمبراطورية العثمانية**، ترجمة: عدنان محمود سلمان، بيروت، الدار العربية للموسوعات، الطبعة الأولى، ٢٠١٠، الجزء الأول (الناشر).

(526) Öztuncay, B. (2005) *Hatıra-i Uhuvvet: Portre Fotoğrafların Cazibesi: 1846:1950*, Istanbul: Aygaz.

(527) Paris, T. (2003) *Britain, the Hashemites and Arab Rule, 1920:1925: The Sherifian Solution*, London: Routledge.

(528) Parla, J. (1993) *Babalar ve Oğullar: Tanzimat Romanının Epistemolo-*

jik Temelleri, Istanbul: İletişim.

(529) Parla, T. (1985) *Social and Political Thought of Ziya Gökalp, 1876:1924*, Leiden: E. J. Brill.

(530) Parsons, T. (1951) *The Social System*, New York: Free Press.

(531) Parsons, T. (1977) *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.

(532) Pêcheux, M. (1982) *Language, Semantics and Ideology: Stating the Obvious*, London: Macmillan.

(533) al-Qadi, W. (1988) "The Term 'Khalifa' in Early Exegetical Literature" *Die Welt des Islams*, no. 28: 392–411.

(534) Quataert, D. (1994) "The Age of Reforms; 1812:1914" in H. İnalcik and D. Quataert (eds.) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300:1914, Vol. 2*, New York: Cambridge University Press.

(535) Qureshi, M. N. (1999) *Pan-Islam in British Indian Politics: A Study of the Khilafat Movement, 1918:1924*, Leiden: E. J. Brill.

(536) Ra'if, A. (1999) *al-Khilafah min al-Saqifah ilá Karbala*, Cairo: al-Zahra lil-I'lām al-'Arabī.

(537) Ramsaur, E. E. (1957) *The Young Turks: Prelude to the Revolution of 1908*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

وانظر:

إرنست أ.رامزور: **تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨**، ترجمة: صالح أحمد العلي، نيويورك – بيروت، مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر – منشورات دار مكتبة الحياة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠ (الناشر).

(538) Reid, A. (1967) "Nineteenth Century Pan-Islam in Indonesia and Malaysia" *The Journal of Asian Studies*, vol. 26, no. 2: 267–283.

(539) Rousseau, J. J. (1993[1762]) *Du contrat social ou principles du droit politique*, Paris: Garnier Flammarion.

وانظر:
جان جاك روسو: **العقد الاجتماعي "مبادئ الحقوق السياسية"**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة، دار العالم العربي، الطبعة الأولى، ٢٠١١ (الناشر).

(540) Rustow, D. A. (1973) "The Modernization of Turkey in Historical and Comparative Perspective" in K. Karpat (ed.), *Social Change and Politics in Turkey: A Structural-Historical Analysis*, Leiden: E. J. Brill.

(541) Sadiq, M. (1983) *The Turkish Revolution and the Indian Freedom Movement*, New Delhi: Macmillan India.

(542) Sadiq, M. (1991) "The Turkish Revolution and the Abolition of the Caliphate" *International Studies*, vol. 28, no. 1: 25–40.

(543) Saint-Prot, C. (1995) *Le nationalisme arabe: Alternative à l'intégrisme*, Paris: Ellipses.

(544) Saint-Simon, H. (1975[1832]) *Nouveau christianisme*, Paris: Au bureau du Globe.

(545) Salibi, K. (1998) *The Modern History of Jordan*, London: I. B. Tauris.

(546) Sanhoury, A. (1926) *Le Califat: son Évolution vers une Société des Nations Orientale*, Paris: Le Séminaire Oriental d'Etudes Juridiques et Sociales.

وانظر:
عبد الرزاق السنهوري: **فقة الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية**، ترجمة: توفيق محمد الشاوي – نادية عبد الرزاق السنهوري، دمشق، مؤسسة الرسالة ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠١ (الناشر).

(547) Sarıkoyuncu, A. (1995) *Milli Mücadele'de Din Adamları*, vol. I, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

(548) Sasaki, M. and Suzuki, T. (1987) "Changes in Religious Commitment in the United States, Holland, and Japan" *The American Journal of Sociology*, vol. 92, no. 5: 1055–1076.

(549) Satan, A. (2008) *Halifeliğin Kaldırılması*, Istanbul: Gökkubbe.

(550) Sayar, A. G. (1998) *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi – Sabri F. Ülgener*, Istanbul: Eren.

(551) Sayyid, B. (2003) *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, London/New York: Zed Books.

وانظر:

بوبي سيد: **الخوف الأصولي؛ المركزية الأوروبية وبروز الإسلام**، بيروت، دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧ (الناشر).

(552) Shaw, S. J. (1971) *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789:1807*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(553) Shaw, S. J. (2000) *From Empire to Republic: The Turkish War of National Liberation, 1918:1923*, Ankara: TTK/Turkish Historical Society.

(554) Shaw, S. J. and Shaw, E. (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, vol. 2*, New York: Cambridge University Press.

(555) Sherrill, C. H. (1934) *A Year's Embassy to Mustafa Kemal*, New York/London: C. Scribner's Sons.

(556) Shissler, H. (2003) *Between Two Empires: Ahmet Ağaoğlu and the New Turkey*, London: I. B. Tauris.

(557) Shukla, R. (1973) *Britain, India and the Turkish Empire, 1853:1882*, New Delhi: People's Publishing House.

(558) Silverstein, B. (2003) "Islam and Modernity in Turkey: Power, Tradition and Historicity in the European Provinces of the Muslim World" *An-*

thropological Quarterly, vol. 76, no. 3: 497–517.

(559) Silverstein, B. (2008) "Disciplines of Presence in Modern Turkey: Discourse, Companionship and the Mass Mediation of Islamic Practice" *Cultural Anthropology*, vol. 23, no. 1: 118–153.

(560) Skocpol, T. (1984) "Emerging Agendas and Recurrent Strategies in Historical Sociology" in T. Skocpol (ed.) *Vision and Method in Historical Sociology*, New York: Cambridge University Press.

(561) Smith, C. (2003) "Introduction: Rethinking the Secularization of American Public Life" in C. Smith (ed.) *The Secular Revolution: Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(562) Smith, D. E. (1970) *Religion and Political Development*, Boston, MA: Little Brown.

(563) Smith, D. E. (1974) "Religion and Political Modernization: Comparative Perspectives," in D. E. Smith (ed.) *Religion and Political Modernization*, New Haven, CT: Yale University Press.

(564) Smith, H. H. *et al.* (1970) *Area Handbook for the United Arab Republic (Egypt)*, Washington, DC: Superintendent of Documents, US Government Printing Office.

(565) Soage, A. B. (2008) "Rashid Rida's Legacy" *The Muslim World*, vol. 98, no. 1: 1–23.

(566) Sohrabi, N. (1995) "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905:1908" *The American Journal of Sociology*, vol. 100, no. 6: 1383–1447.

(567) Sohrabi, N. (2002) "Global Waves, Local Actors: What the Young

Turks Knew about Other Revolutions and Why It Mattered" *Comparative Studies in Society and History*, vol. 44, no. 1: 45–79.

(568) Somel, S. A. (2001a) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839:1908: Islamization, Autocracy, and Discipline*, Leiden: E. J. Brill.

(569) Somel, S. A. (2001b) "Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839:1913)" in M. Ö. Alkan (ed.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, Istanbul: İletişim.

(570) Somers, M. (1998) " 'We're No Angels': Realism, Rational Choice, and Relationality in Social Science" *American Journal of Sociology*, vol. 104, no. 3: 722–784.

(571) Spickard, V. (1998) "Rethinking Religious Social Action: What Is 'Rational' about Rational-Choice Theory?" *Sociology of Religion*, vol. 59, no. 2: 99–115.

(572) Stark, R. and Iannaccone, L. R. (1993) "Rational Choice Propositions about Religious Movements" *Religion and the Social Order*, vol. 3A: 241–261.

(573) Stark, R. and Finke, R. (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(574) Starrett, G. (1998) *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt*, Berkeley, CA: University of California Press.

(575) Stinchcombe, A. (1978) *Theoretical Methods in Social History*, New York: Academic Press.

(576) Stoddard, P. (1963) *The Ottoman Government and the Arabs, 1911 to 1918: A Study of the* Teskilat-i Mahsusa, Princeton, NJ: Princeton University

Press.

(577) Sümer, F. (1992) "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?" TTK, *Belleten*, LVI/217.

(578) Şakül, K. (2005) "Nizam-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme" *Divan: İlmi Araştırmalar*, no. 19: 117–150.

(579) Şentürk, R. (1996) *İslam Dünyasinda Modernleşme ve Toplumbilim*, Istanbul: İz.

(580) Şentürk, R. (2005) *Narrative Social Structure: Anatomy of the Hadith Transmission Network, 610–1505*, Stanford, CA: Stanford University Press.

وانظر:

رجب شانتورك: **البنية الاجتماعية السردية، تشريح شبكة رواية الحديث النبوي ٦١٠: ١٥٠٥**، ترجمة: د. صابر الحباشة، بيروت، جسور للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠١٨ (الناشر).

(581) Şimşir, B. N. (1981) *Dış Basında Atatürk ve Türk Devrimi, vol. I: 1922–1924*, Ankara: TTK.

(582) *TALİD* (*Turkish Studies Review*) (2008) *Special Issue on the History of Turkish Sociology*, vol. 6, no. 11.

(583) Tamimi, A. (2000) "The Origins of Arab Secularism" in A. Tamimi and J. Esposito (eds.) *Islam and Secularism in the Middle East*, New York: New York University Press.

(584) Tanör, B. (1995) *Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri (1789:1980)*, Istanbul: AFA.

(585) Tanpınar, A. H. (1997) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8th ed., Istanbul: Çağlayan Basımevi.

(586) Tansel, S. (1969) *Yavuz Sultan Selim*, Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.

(587) Tarabein, A. (1993) " 'Abd al-Hamid al-Zahrawi: The Career and

Thought of an Arab Nationalist" in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. Simon (eds.) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(588) Tauber, E. (1989) "Rashid Rida as Pan-Arabist before World War I" *Muslim World*, vol. 79, no. 2: 102–112.

(589) Tauber, E. (1993) *The Arab Movements in World War I*, London: Frank Cass.

(590) Taylor, A. R. (1988) *The Islamic Question in Middle East Politics*, Boulder, CO/London: Westview Press.

(591) Taylor, C. (2001) "Two Theories of Modernity" in D. P. Goankar (ed.) *Alternative Modernities*, Durham, NC/London: Duke University Press.

(592) Taylor, C. (2007) *A Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

وانظر:

تشارلز تايلر: **عصر علماني**، ترجمة: نوفل الحاج لطيف، مجلة حكمة، ٢٠١٨ (الناشر).

(593) Teitelbaum, J. (1998) "Sharif Husayn ibn Ali and the Hashemite Vision of the Post-Ottoman Order: From Chieftaincy to Suzerainty" *Middle Eastern Studies*, vol. 34 no. 1: 103–121.

(594) Teitelbaum, J. (2001) *The Rise and Fall of the Hashemite Kingdom of the Hijaz*, London: C. Hurst & Co. Publishers.

(595) Tevetoğlu, F. (1988) "Atatürk'ün Minber Gazetesi'nde Kullandığı Takma Adı: Hatib" *Milli Kültür*, Aralık 1988.

(596) Thomas W. I. (2002) "The Definition of the Situation" in N. Rousseau (ed.) *Self, Symbols, and Society: Classic Readings in Social Psychology*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.

(597) Thompson, E. P. (1978) "The Poverty of Theory or An Orrery of Errors" in E. P. Thompson (ed.) *The Poverty of Theory and Other Essays*, New York: Monthly Review Press.

(598) Tilly, C. (1981) *As Sociology Meets History*, New York: Academic Press.

(599) Tilly, C. (1984) *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York: Russell Sage Foundation.

(600) Toprak, B. (1981) *Islam and Political Development in Turkey*, Leiden: E. J. Brill.

(601) Toprak, Z. (1995) *İttihat-Terakki ve Devletçilik*, Istanbul: Tarih Vakfı.

(602) Towler, R. (1974) *Homo Religiosus: Sociological Problems in the Study of Religion*, New York: St. Martin's Press.

(603) Trumpener, U. (1968) *Germany and the Ottoman Empire, 1914:1918*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(604) Tschannen, O. (1991) "The Secularization Paradigm: A Systematization" *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 30, no. 4: 395–415.

(605) Tunaya, T. Z. (1952) *Türkiye'de Siyasi Partiler, 1859:1952*, Istanbul: n.p.

(606) Tunaya, T. Z. (1962) *İslamcılık Cereyanı*, Istanbul: Baha Matbaası.

(607) Tunaya, T. Z. (1981) *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*, Istanbul: Turhan.

(608) Tunçay, M. (1967) *Türkiye'de Sol Akımlar 1 (1908:1925)*, Ankara: BDS Yayınları.

(609) Tunçay, M. (2005), *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923:1931)*, 4th ed., Istanbul: Tarih Vakfı.

(610) Tunçay, M. and E. J. Zürcher (eds.) (2004) *Socialism and Nationalism in the Ottoman Empire 1876:1923*, London: I. B. Tauris.

(611) Türköne, M. (1991) *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Istanbul: İletişim.

(612) Tyan, E. (1954) *Institutions du droit public musulman. Tome premiere: Le califat*, Paris: Recueil Sirey.

(613) Tyan, E. (1956) *Institutions du droit public musulman. Tome deuxième: Sultanat et califat*, Paris: Recueil Sirey.

(614) Uluğ, N. H. (1975) *Halifeliğin Sonu*, Istanbul: T. İş Bankası Kültür Yayınları.

(615) Uzunçarşılı, İ. H. (1988) *Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı*, Ankara: TTK.

(616) Ülgener, S. (2006 [1951]) *İktisadî Çözülmenin Ahlâk ve Zihniyet Dünyası*, Istanbul: Derin.

(617) Ülken, H. Z. (1994[1966]) *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Istanbul: Ülken Yayınları.

(618) Vambéry, A. (1906) "Pan-Islamism" *Nineteenth Century and After*, no. 60: 547–558.

(619) Vatikiotis, P. (1980) *The History of Egypt*, 2nd ed., Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

(620) Verdery, K. (1995) *National Ideology under Socialism: Identity and Cultural Politics in Ceausescu's Romania*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

(621) Wallis, J. (2008) *The Great Awakening: Reviving Faith and Politics in a Post-Religious Right America*, New York: Harper Collins.

(622) Ward, E. and Rustow, D. (eds.) (1968) *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

(623) Warner, S. (1993) "Work in Progress Toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States" *The American Journal of Sociology*, Vol. 98, No. 5: 1044–1093.

(624) Warner, M., Vanantwerpen, J. and Calhoun, C. (eds.) (2010) *Varieties of Secularism in a Secular Age*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

(625) Weber, M. (1947) *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Oxford University Press.

وانظر:
ماكس فيبر: **الاقتصاد والمجتمع، الاقتصاد والأنظمة الاجتماعية والقوى المخلفات "السيادة"**، ترجمة: محمد التركي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، ٢٠١٧ (الناشر).

(626) Weber, M. (1949) *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, IL: Free Press.

(627) Weber, M. (1963) *The Sociology of Religion*, Boston, MA: Beacon.

(628) Wegner, M. (2001) "Islamic Government: The Medieval Sunni Islamic Theory of the Caliphate and the Debate over the Revival of the Caliphate in Egypt, 1924:1926" unpublished PhD dissertation, Chicago, IL: University of Chicago.

(629) Westrate, B. (1992) *The Arab Bureau: British Policy in the Middle East, 1916:1920*, University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

(630) Wilkinson, S. and Kitzinger, C. (1995) *Feminism and Discourse: Psychological Perspectives*, London: Sage.

(631) Wilson, B. (1966) *Religion in Secular Society: A Sociological Comment*, London: C. A. Watts.

(632) Wilson, M. (1993) "The Hashemites, the Arab Revolt, and Arab Nationalism" in R. Khalidi, L. Anderson, M. Muslih and R. Simon (eds.) *The Origins of Arab Nationalism*, New York: Columbia University Press.

(633) Wodak, R. and Meyer, M. (2001) *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage.

(634) Wodak, R. (2001) "What CDA is About – A Summary of its History, Important Concepts and its Developments" in R. Wodak and M. Meyer, *Methods of Critical Discourse Analysis*, London: Sage.

(635) Worringer, R. (2004) " 'Sick Man of Europe' or 'Japan of the Near East'?: Constructing Ottoman Modernity in the Hamidian and Young Turk Eras" *International Journal of Middle East Studies*, vol. 36, no. 2: 207–230.

(636) Wuthnow, R. (1987) *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.

(637) Yakut, E. (2005) *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*, Ankara: Kitap Yayınevi.

(638) Yalçınkaya, A. (1997) *Sömürgecilik - Panislamizm Işığında Türkistan (1856'dan Günümüze)*, Istanbul: Timaş.

(639) Yıldırım, R. (2004) *20. Yüzyıl İslam Dünyasında Hilafet Tartışmaları*, Istanbul: Anka.

(640) Yıldız, A. (2001) *"Ne Mutlu Türküm Diyebilene": Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919:1938)*, Istanbul: İletişim.

(641) Yorulmaz, H. (ed.) (1995) *Tanzimattan Cumhuriyete Alfabe Tartışmaları*, Istanbul: Kitabevi.

(642) Yücesoy, H. (2007) "Allah'ın Halifesi ve Dünyanın Kadısı: Bir Dünya İmparatorluğu Olarak Hilafet" *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*,

no. 22.

(643) Zaidan, A. (1990) *al-Wajez fi Usul al-Fiqh* 3rd ed., Muassasa al-Risalah: Maktabah al-Bashair.

(644) Zallum, A. (2002) *How the Khilafah was Destroyed*, New Delhi: Milli Publications.

وانظر:

عبد القديم زلوم: **كيف هُدمت الخلافة**، بيروت، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٩٧ (الناشر).

(645) Zubaida, S. (2004) "Islam and Nationalism: Continuities and Contradictions" *Nations and Nationalism*, vol. 10, no. 4: 407–420.

(646) Zürcher, E. J. (1984) *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905:1926*, Leiden: E. J. Brill.

(647) Zürcher, E. J. (1993) *Turkey: A Modern History*, London: I. B. Tauris.

وانظر:

إيريك زوركر: **تاريخ تركيا الحديث**، ترجمة: عبد اللطيف حارس، بنغازي، دار المدار الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠١٣ (الناشر).

(648) Zürcher, E. J. (2000) "Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908:1938" in K. Karpat (ed.) *Ottoman Past and Today's Turkey*, Leiden: E. J. Brill.

(649) Zürcher, E. J. (2005) "The Ottoman Sources of Kemalist Thought" in E. Özdalga (ed.) *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*, London: Routledge-Curzon.

الإسلام وسياسات العلمانية

الخلافة والتحديث في الشرق الأوسط في بدايات القرن العشرين

يتناول هذا الكتاب عملية العلمنة في الشرق الأوسط في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين من خلال تحليل انحسار الخلافة الإسلامية ثم إلغائها، ومن خلال التحليل المفصل لكل من الوثائق الرسمية وكتابات المفكرين الذين ساهموا في الإصلاحات في الإمبراطورية العثمانية، يبحث المؤلف أولاً في عملية العلمنة العامة في الإمبراطورية منذ أواخر القرن الثامن عشر وحتى نهاية عشرينات القرن العشرين، ثم يقدم تحليلًا متعمقًا لحدث مفصلي في العلمانية وهو زوال الخلافة الإسلامية.

وبالاعتماد على مجموعة واسعة من المصادر الثانوية حول الخلافة وعملية التحديث السياسي الأوسع نطاقًا، يستخدم المؤلف تحليل الخطاب والأساليب التاريخية المقارنة لدراسة كيف تحولت الخلافة أولاً إلى مؤسسة "روحية" ثم ألغيت في عام ١٩٢٤ من قبل العلمانيين الأتراك.

السعر: 19 دولار

9789778541958

أركان للدراسات والابحاث والنشر

Arkan for Studies Research and Publishing